

47

Curso Maestro del
Pensamiento Contemporáneo

LOUIS
Althusser

Curso de filosofía
para científicos

ALFONSO GALARRAGA

CURSO DE FILOSOFIA PARA CIENTIFICOS (1967)

ALTHUSSER:

Lo publico... como un testimonio retrospectivo, en el que pueden encontrarse las primeras formulaciones que han abierto un nuevo camino en nuestras investigaciones sobre la filosofía en general y la filosofía marxista en particular. En efecto, en trabajos anteriores (*Pour Marx* y en *Lire Le Capital*) definía la filosofía como "teoría de la práctica teórica". En el presente curso, en cambio, aparecen ciertas expresiones innovadoras: la filosofía que no tiene *objeto* (en el sentido que una ciencia tiene un objeto propio), si tiene *campos de intervención* (enjeu) específicos; la filosofía no produce conocimientos, sino que enuncia *Tesis*, etc. Las *Tesis* despejan el camino para el planteamiento *correcto* de los problemas de la práctica científica y de la práctica política, etc.

CURSO 1

En los carteles se anunciaba un curso de iniciación a la filosofía para científicos.

Veo entre vosotros a matemáticos, físicos, químicos, biólogos, etc. Pero también a especialistas de las «ciencias humanas» y -espero sabrán disculparme por la expresión- lo que se ha dado en llamar simples «literatos». Pero eso es lo de menos. Lo que os ha hecho venir aquí es una experiencia real de la práctica científica, o la esperanza de dar a vuestra disciplina la forma de una «ciencia» y, por supuesto, la pregunta: ¿qué se puede esperar de la filosofía?

Tenéis ante vosotros a un filósofo: son filósofos quienes han tenido la iniciativa de este curso, por haberlo creído posible, oportuno y útil.

¿Y por qué? Pues porque a fuerza de trabajar los textos de la historia de la filosofía y de las ciencias y de tratar frecuentemente con nuestros amigos científicos, nos hemos formado algunas ideas acerca de las relaciones que la filosofía mantiene necesariamente con las ciencias. O mejor: una determinada idea de las relaciones que la filosofía debería mantener con las ciencias para serles útil, en vez de dominarlas. Y aún más: porque nos hemos formado, en el marco de una experiencia exterior a la filosofía y a las ciencias, pero indispensable para comprender su vinculación, una determinada idea de la filosofía capaz de ser útil a las ciencias.

Y ya que hemos sido nosotros, filósofos, quienes hemos tenido esa iniciativa, es justo que demos los primeros pasos, hablando, en primer lugar, de nuestra disciplina, la filosofía. Así pues, voy a intentar daros, de la manera más clara y sencilla que me sea posible, una primera idea de la filosofía. No es mi propósito presentaros una teoría de la filosofía, sino, mucho más modestamente, una descripción de su manera de ser y de su manera de actuar: es decir, de su práctica.

En consecuencia, he aquí el plan de este primer curso. Se compondrá de dos partes:

1. Una «presentación» de las nociones básicas, que conducirán a las veintiuna Tesis filosóficas enunciadas.
2. Breve análisis de un ejemplo concreto, en el que podrá verse cómo la mayoría de estas Tesis ejercen la «función» filosófica que les es propia.

Nociones Básicas

Este curso comienza con el enunciado de algunas proposiciones didácticas y dogmáticas. No ignoro que estos adjetivos tienen mala prensa, pero eso no' me parece un problema grave: debemos rechazar tanto el fetichismo como el contrafetichismo de las palabras.

Proposiciones didácticas, porque ninguno de nosotros escapa a la tentación de la exposición pedagógica. Para tratar un determinado tema, hay que comenzar de alguna manera, dando al principio definiciones aparentemente arbitrarias, que sólo posteriormente podrán ser demostradas o justificadas.

Proposiciones dogmáticas: este adjetivo es consecuencia de la naturaleza propia de la filosofía. Definición: llamo dogmática a toda definición que se presenta en forma de Tesis. Y añado: «las proposiciones filosóficas son Tesis», es decir, proposiciones dogmáticas.

Esta proposición es ya una Tesis filosófica.

Así pues, Tesis 1: Las proposiciones filosóficas son Tesis.

Esta Tesis viene enunciada en forma didáctica: será desarrollada y justificada más tarde, en el transcurso de mi exposición. Pero quiero insistir al mismo tiempo en que es una Tesis, es decir, una proposición dogmática. Repito: una proposición filosófica es una proposición dogmática y no únicamente una proposición didáctica. La forma didáctica desaparecerá durante la exposición. Pero el carácter dogmático subsistirá.

Nada más empezar, nos enfrentamos a una delicada cuestión. ¿Qué puede significar «dogmático», no en general, sino en nuestra definición? Para dar una primera idea elemental, digo: las Tesis filosóficas pueden ser consideradas proposiciones dogmáticas negativamente, en la medida en que nos son susceptibles de demostración en sentido estrictamente, científico (curso se habla de demostración en matemáticas y en lógica), ni de prueba en sentido estrictamente científico (como se habla de prueba en las ciencias experimentales).

De esta Tesis 1 deduzco una Tesis 2 que la desarrolla. Las Tesis filosóficas, al no ser susceptibles de demostración o de prueba científicas,

no pueden denominarse «verdaderas» (demostradas o probados, como sucede en matemáticas y en física). Sólo pueden denominarse «correctas».

Tesis 2: Toda Tesis filosófica se denomina correcta o no.

¿Qué puede significar la expresión correcta?»?

Como primera aproximación, decimos: el atributo «verdadero» implica esencialmente una relación con la teoría; el atributo «correcto», una relación con la práctica. (Por ejemplo: una decisión correcta, una línea correcta, una guerra correcta.)

Detengámonos unos instantes.

Lo que pretendía era simplemente dar una idea de la forma de nuestro curso. Como tal curso, enuncia proposiciones didácticas -justificadas con posterioridad-. Pero como curso de filosofía, enuncia didácticamente proposiciones que son necesariamente proposiciones dogmáticas: Tesis. Obsérvese que, consideradas como Tesis, las proposiciones filosóficas son proposiciones teóricas, pero en tanto que proposiciones «correctas» esas proposiciones teóricas se ven fuertemente empujadas por la práctica. Observación paradójica: toda una tradición filosófica opone, desde Kant, el «dogmatismo» a la «crítica». Sin embargo, resalta que las proposiciones filosóficas originan, precisamente, distinciones «críticas», es decir, «eligen», separan las ideas unas de otras y al mismo tiempo producen ideas capaces de poner de relieve esa separación y su necesidad. Teóricamente, eso se puede expresar diciendo que la filosofía «divide» (Platón), «traza líneas de demarcación» (Lenin), produce (en el sentido de hacerlas visibles, manifestarlas) distinciones, diferencias. Toda la historia de la filosofía nos lo enseña: los filósofos se dedican a distinguir entre la verdad y el error, entre la ciencia y la opinión, entre lo inteligible y lo sensible, entre la razón y el entendimiento, entre el espíritu y la materia, etc. Y eso lo hacen siempre: pero nunca dicen (salvo excepciones) que la práctica de la filosofía consiste en esta demarcación, en esta distinción, en este trazado. Nosotros lo decimos (y diremos muchas otras cosas). Al reconocerlo, diciéndolo y pensándolo, no nos alejamos de ellos. Al tomar nota de la práctica de la filosofía, ejercemos la filosofía, pero para transformarla.

Así pues, la filosofía enuncia Tesis. Propositiones que no dan lugar ni a demostración ni a pruebas científicas en sentido estricto, sino a justificaciones racionales de tipo particular, distinto.

Esta Tesis implica inmediatamente dos consecuencias importantes:

1. La filosofía es una disciplina distinta de las ciencias (la «naturaleza» de sus proposiciones nos basta, por ahora, para establecer esta distinción).
2. Habrá que exponer y justificar esta diferencia, y de modo particular, habrá que pensar la modalidad propia, específica, de las proposiciones filosóficas: ¿qué es lo que distingue una Tesis de una proposición verdaderamente científica?

Vemos como nada más comenzar, inmediatamente nos hemos enfrentado a un primer gran problema: ¿qué es la filosofía? ¿En qué se distingue de las ciencias? ¿Y qué hace que la filosofía se distinga de las ciencias?

Dejo las respuestas pendientes. Solamente quería daros, en dos Tesis, una primera idea: ¿en qué pueden estar pensando los filósofos que aquí os hablan? Eran necesarias algunas palabras de presentación. ¿Y si ahora procuráramos conocernos un poco mejor?

Vosotros, científicos, no habéis venido aquí para oír lo que acabo de deciros. No sabíais muy bien lo que os esperaba. Habéis venido por diferentes motivos: por amistad, por interés, por curiosidad.

Dejemos de lado la amistad y todo lo que se refiere a las circunstancias de este lugar: la Escuela Normal Superior. Habéis venido por curiosidad e interés, sentimientos difíciles de definir.

Pero no creo equivocarme al decir que vuestro interés y vuestra curiosidad se agrupan alrededor de dos polos: uno negativo, otro positivo. Y que si el negativo es bastante preciso, el positivo es más bien vago. Veámoslo más de cerca.

Lo negativo

Seamos sinceros: ver de cerca a unos filósofos en el ejercicio de su profesión es un espectáculo para el que bien merece la pena desplazarse hasta aquí. ¿De qué espectáculo puede tratarse? Cómico, en esto no cabe la menor duda. Bergson lo explicó (en *Le Rire*) y

Charlot nos lo mostró, que lo cómico es siempre, a fin de cuentas, un hombre que resbala en una escalera o que cae en un pozo. Con los filósofos, seguro que ocurre lo mismo: de un momento a otro tropiezan y se rompen las narices. Por debajo de esta maliciosa o maligna espera existe una realidad evidente: desde Tales y Platón la filosofía y los filósofos «se caen en los pozos». La caída: espectáculo cómico. Pero no acaba aquí, ya que desde Platón la filosofía cae en el agujero de su propio pozo. Caída al cuadrado: una teoría filosófica de la «caída». En palabras más claras: el filósofo intenta, en su filosofía, «bajar» del cielo de las ideas para alcanzar la realidad material, intenta «bajar» de su teoría para alcanzar la práctica. Caída «controlada», pero al fin y al cabo caída. Sabiendo - que cae, el filósofo intenta «agarrarse» a una teoría de la caída (dialéctica descendente, etc.), pero sin embargo «cae». Doble caída. Espectáculo doblemente cómico.

No nos engañemos: los filósofos son como «moscas en continuo aleteo». Son intelectuales sin práctica. Distanciados de todo: su discurso no es más que el comentario y la negación de esta distancia. Distanciados, intentan captar lo real en sus palabras, introducirlo en sus temas. Las palabras suceden a otras palabras, los sistemas a otros sistemas; el mundo, lejos, sigue su curso, como antes. ¿Y la filosofía? Se convierte en el discurso de la impotencia teórica sobre el verdadero trabajo de los demás (la práctica científica, artística, política, etc.). La filosofía: tanto más pretenciosa se vuelve cuantos menos atributos posee. Esta pretensión produce preciosos discursos: la filosofía como pretensión deberá figurar entre las bellas artes. De nuevo aparece como un espectáculo -ahora es una danza-: la caída conjurada.

Así que vamos a rompernos las narices. Ved que los científicos (como todos los hombres inmersos en una práctica real) también pueden romperse las narices. Pero ocurre de una manera peculiar: cuando efectivamente han tropezado, constatan tranquilamente el hecho, se preguntan por qué ha ocurrido, rectifican sus errores y prosiguen su trabajo. Pero cuando un filósofo tropieza, todo ocurre de manera muy distinta: porque el filósofo se rompe las narices precisamente en la misma teoría que ha enunciado para demostrar que no se está rompiendo las narices! ¡ Pero se ha levantado antes de caerse! ¿Cuántos filósofos conocéis que reconozcan que se habían equivocado? ¡ Un filósofo no se equivoca nunca!

La verdad es que tras estas divertidas curiosidades existe en la gente una cierta idea cómica y ridícula de la filosofía. La convicción de que la

filosofía carece de práctica y de objeto, que su reino son las ideas y las palabras: un sistema que quizá sea brillante, pero vacío.

Debéis reconocer que aunque por delicadeza no expresáis ideas como éstas acerca de la filosofía, no por eso dejan de pareceros bastante plausibles. También yo voy a utilizar en seguida todas esas ideas, porque no son ni gratuitas ni arbitrarias. Pero voy a utilizarlas, como podíais prever, en forma de Tesis, puesto que, en cierto modo, son filosóficas y contribuyen a definir la filosofía.

Tesis 3: La filosofía no tiene por objeto los objetos reales, o lo real, en el mismo sentido en que una ciencia posee un objeto real.

Tesis 4: La filosofía no tiene objeto, en el sentido en que una ciencia tiene un objeto.

Tesis 5: Existen «objetos filosóficos», aunque la filosofía no tenga objeto (según la Tesis 4): son «objetos» interiores a la filosofía.

Tesis 6: La filosofía está hecha de palabras, reunidas en proposiciones dogmáticas llamadas Tesis.

Tesis 7: Las Tesis están unidas entre sí formando un sistema.

Tesis 8: La filosofía «se equivoca» de una manera particular, diferente: sólo para los demás. Para sí misma, la filosofía no se equivoca nunca. No existe el error en filosofía.

Sigo procediendo de un modo didáctico y dogmático. Las explicaciones vendrán después. Pero seguro que vosotros sospecháis que, al daros la razón en todo, me reservo los argumentos de fondo. Sospecháis que al avanzar estas Tesis sobre la filosofía en general, y precisamente por enunciarlas en forma de Tesis, digo lo que efectivamente ocurre, pero que al mismo tiempo me mantengo distante: estoy adoptando una posición filosófica frente a esa filosofía en general. ¿De qué posición se trata? También eso lo veremos después.

Lo positivo

En realidad, no estáis aquí solamente por el placer de vernos tropezar ridículamente. Por lo que a nosotros se refiere, os confieso que hemos venido para «rompernos las narices», para «equivocarnos», pero de

una manera inédita, que nos distingue de la mayoría de los filósofos, y que conocemos perfectamente bien: para desaparecer en nuestra intervención. Como veis, nos estamos ya distanciando de la Tesis 8.

¿Y a vosotros?, ¿qué os atrae y os retiene aquí? Diría que una cierta espera, la existencia de preguntas no planteadas y sin respuesta, unas quizá justificadas, otras quizá falsas. Pero todas piden o esperan una respuesta: ya sea una respuesta positiva, o una respuesta que muestre la falsedad de la pregunta.

Muy en general, esta espera puede enunciarse del siguiente modo (tanto si viene de los científicos como de los literatos). Si prescindimos del estudio detallado de las gestiones pendientes (sobre las cuales volveremos), todas convergen en esta pregunta básica: ¿en el fondo, y a pesar de todo lo dicho, no habrá algo que pueda aportar la filosofía? ¿No habrá, en última instancia, en la filosofía, algo que pueda interesarnos, que pueda interesar a nuestra práctica científica o literaria?

Que vosotros estéis aquí significa que todas esas preguntas están «en el aire»: no sólo hay curiosidad, por tanto, sino también un posible interés.

Si os parece bien, vamos a proceder con orden: pasando de lo más superficial a lo más profundo. Para ello distinguiremos tres niveles en las motivaciones de este interés vuestro.

Primer nivel

Existe, en primer lugar, la llamada moda de la interdisciplinariedad. Reunirse representantes de diferentes disciplinas es algo que ofrece, en nuestros tiempos, todas las condiciones para una solución-milagro. Eso se viene haciendo desde hace tiempo entre los científicos, y el propio CNRS lo recomienda. Es algo así como la principal consigna de nuestra modernidad. Se han llegado a construir ciudades, físicamente concebidas para la cohabitación y la concentración exclusiva de los científicos (Princeton, Atomgorod). Lo mismo se «hace», a todos los niveles posibles, en las ciencias humanas. Entonces, ¿por qué no aquí?, ¿por qué no reunirnos filósofos, científicos y literatos? Más aún: ¿acaso no es la presencia de filósofos lo que da un sentido especial a esta reunión interdisciplinaria? ¿No es precisamente el filósofo, se quiera o no, por su posición exterior a toda disciplina científica, el

artesano de la interdisciplinariedad por naturaleza, porque ésa es su «especialidad»?

Tras el término interdisciplinariedad pueden haber ciertas realidades objetivas consideradas importantes e indiscutibles. Lo veremos en seguida. Pero tras la consigna de la interdisciplinariedad existe también un mito ideológico.

Para mayor claridad en la exposición de este punto voy a enunciar tres Tesis:

Tesis 9: Una proposición ideológica es una proposición que, funcionando como síntoma de una realidad distinta de aquélla a la que directamente se refiere, es una proposición falsa por cuanto trata acerca del objeto al que se refiere.

Tesis 10: La consigna de la interdisciplinariedad es una consigna que expresa, en estos momentos, en la mayoría de los casos, una proposición ideológica.

Tesis 11: La filosofía no es una disciplina interdisciplinaria ni la teoría general de la interdisciplinariedad. De modo provisional quiero señalar que usando esas Tesis nos estamos alejando cada vez más de una definición de la filosofía en general. A propósito de un campo de intervención determinado (la interdisciplinariedad), intervenimos en los debates internos de la filosofía para definir nuestra posición filosófica particular. ¿Podría definirse la filosofía sin tomar posición en la filosofía? Tened presente esta elemental pregunta.

Segundo nivel

Ahora vamos a encontrarnos con los problemas planteados por el gigantesco desarrollo de las ciencias y las técnicas. Problemas internos de cada ciencia y problemas creados por las relaciones entre diversas ciencias (relaciones de aplicación de una ciencia a otra). Problemas surgidos de la aparición de nuevas ciencias, en zonas que podrían denominarse, retrospectivamente, zonas fronterizas (por ejemplo: la química, la física, la bioquímica, etc.).

Siempre han habido problemas inherentes a la práctica científica. Pero lo nuevo en nuestros días es que parece que estos problemas se plantean en términos globales: remodelación de las viejas ciencias,

redistribución de las anteriores fronteras, etc. Se plantean en términos globales también desde el punto de vista social: problemas teóricos de la estrategia y de la táctica en materia de investigación; problemas derivados de las condiciones y de las consecuencias materiales y financieras de esta estrategia y de ésta táctica.

Entonces nos preguntamos: ¿Pueden haber una estrategia y una táctica de la investigación? ¿Puede haber una dirección de la investigación? ¿Puede dirigirse la investigación o, por el contrario, ésta debe ser libre? ¿En función de qué debe ser dirigida: en función de objetivos puramente científicos? ¿En función de objetivos sociales, es decir, políticos (prioridad de los diversos sectores), con todas las consecuencias financieras, sociales y administrativas que eso conlleva: no sólo los créditos, sino las relaciones con la industria y con la política, etc.?

Y aun suponiendo que se consigan resolver estas cuestiones en el plano general, ¿qué consecuencias pueden y deben derivarse de cara a la investigación entre los propios científicos? ¿Puede pensarse en una estrategia y una táctica internas de cada campo de investigación? Y, en último término, ¿existen métodos que permitan «conducir» una investigación, que permitan el descubrimiento científico?

Problemas ante los cuales los científicos vacilan y se encuentran divididos. Basta con leer, por ejemplo, los discursos oficiales y tecnocráticos del coloquio de Caen y las críticas de los jóvenes investigadores de *Porisme*. Hay dos posiciones extremas: la libertad absoluta, por un lado; la planificación de la investigación, por otro. Entre ambas, la solución tecnocrática, la de Caen, inspirada en los «modelos» americano y soviético. En el horizonte, la solución china.

Entonces, ante la complejidad y la incertidumbre de esos gigantescos problemas; que no sólo afectan a la práctica científica inmediata (el investigador en su laboratorio), sino también al proceso social de producción de conocimientos, nos preguntamos: ¿no podría el filósofo, por casualidad, decir algo que se asemeje a una respuesta a estos interrogantes pendientes? Por ejemplo, sobre la gran alternativa teórica y política entre la libertad y la planificación en la investigación; sobre las condiciones y los objetivos sociales y políticos de la organización de la investigación; o incluso sobre el método para llegar al descubrimiento científico.

¿Y por qué no, desde el instante en que se espera un tipo de respuesta que -afecta a lo que siempre ha pretendido ser la filosofía? Cuando se

habla del filósofo y de la filosofía como si fueran un métome-en-todo, y ello se considera motivo de risa, también pueden, bien mirado, invertirse los términos del problema: dicho con palabras altisonantes, este métome-en-todo puede tener algo que decir acerca del Todo, acerca de cómo se relacionan las cosas entre ellas, acerca de los problemas de la «totalidad». Antigua tradición, que se remonta a Platón, para quien el filósofo es el hombre que ve la conexión y la articulación del Todo. El filósofo tiene por objeto el Todo (Kant, Hegel...), es el especialista de la «totalidad».

La misma ansiedad de respuesta encontramos entre los literatos, que están en la etapa de gestación de ciencias, ¿No podría el filósofo decir algo acerca del modo cómo las ciencias, las letras, las artes, la economía y la política se relacionan unas con otras, se conjugan y pueden articularse en un Todo?

Algo de verdad hay en esta espera y en esta tradición.

El filósofo se ocupa precisamente de cuestiones que no son del todo extrañas a los problemas de la práctica científica, a los problemas del proceso de producción de conocimientos, a los problemas políticos e ideológicos, al problema de la relación entre todos esos problemas. Que lo haga adecuadamente es otra cuestión, pero el hecho es que lo hace.

Pero las cuestiones filosóficas no son los problemas científicos. La filosofía tradicional puede responder a sus preguntas, pero no da ninguna solución a los problemas científicos o de otro tipo -en el sentido en que los científicos dan soluciones a sus problemas. Lo que equivale a decir que, la filosofía no resuelve los problemas científicos en lugar de hacerlo la ciencia; las cuestiones de la filosofía no son los problemas de las ciencias. También aquí estamos tomando posición en la filosofía: la filosofía no es una ciencia, ni mucho menos la ciencia, ni la ciencia de las crisis de las ciencias, ni la ciencia del Todo. Las cuestiones filosóficas no son ipso facto problemas científicos.

Paso a enunciar seguidamente esta posición en forma de Tesis.

Tesis 12: La filosofía enuncia Tesis que conciernen efectivamente a la mayoría de los puntos cruciales de los problemas considerados «totales». Pero como la filosofía no es una ciencia, ni la ciencia del Todo, no da ninguna solución a esos problemas. La filosofía interviene de otro modo: enunciando Tesis que contribuyan a desbrozar el camino para un correcto planteamiento de esos problemas.

Tesis 13: La filosofía se encarga de enunciar Tesis que reúnen y producen categorías filosóficas, y no conceptos científicos.

Tesis 14: El conjunto de las Tesis y de las categorías filosóficas que aquéllas producen pueden reunirse en forma de, y funcionar como, un método filosófico.

Tesis 15: El método filosófico es, por su particularidad y por su funcionamiento, distinto ' de un método " científico.

Tercer nivel

He aquí, finalmente, las razones más profundas. Todos percibimos, detrás de los problemas puramente científicos, la presencia de acontecimientos históricos de más envergadura. La terminología oficial admite y sanciona esta realidad: «mutaciones» en las ciencias, «paso a la era cósmica», «revolución en la civilización» (desde Teilhard de Chardin a Fourastier). Todos los problemas políticos que se saben más o menos ligados o esas cuestiones y, como telón de fondo, los Estados Unidos, la URSS, China; las verdaderas revoluciones políticas y sociales. La sensación de un «viraje» en la historia de la humanidad da nuevas fuerzas a la vieja pregunta: ¿de dónde venimos?, ¿dónde estamos? -dominada siempre por la suprema pregunta: ¿a dónde vamos?

Pregunta que hay que tomar en todos los sentidos y bajo todos los aspectos. Interroga no sólo al mundo y a la ciencia: ¿a dónde va la historia, a dónde va la ciencia (explotación, bienestar, guerra atómica)?, sino también a todos y cada uno de nosotros: ¿cuál es nuestro puesto en el mundo?, ¿qué posición ocupamos en el mundo en, función de su aleatorio porvenir?, ¿qué actitud cabe adoptar ante nuestro trabajo, ante las ideas globales que conducen u obstaculizan nuestra investigación, que pueden guiar nuestra acción política?

Tras la pregunta ¿a dónde vamos?, está el problema práctico urgente, crucial: ¿cómo orientarnos?, ¿qué dirección seguir?, ¿qué hacer?

Para los intelectuales, científicos o literatos, el problema se presenta en términos precisos: ¿qué lugar ocupa en el mundo, qué papel juega en el mundo nuestra actividad? ¿Quiénes somos nosotros en este mundo en

tanto que intelectuales? Porque, en definitiva, ¿qué es un intelectual sino -el producto de una historia y de una sociedad en la que la división del trabajo nos impone este papel y sus consecuencias? ¿Acaso las revoluciones que conocemos o que vemos no anuncian el nacimiento de un nuevo tipo de intelectual? Pero en ese caso, ¿cuál es nuestro papel en esa transformación?

Sentido de la historia, lugar en el mundo, legitimidad de la función que se desempeña: preguntas que, cuando en el mundo estallan las viejas creencias, no cesan de inquietar y acaban siempre por resucitar la vieja pregunta religiosa acerca del destino. ¿A dónde vamos? La pregunta avanza rápidamente para convertirse en: ¿cuál es el destino del hombre?, o bien: ¿cuál es la finalidad última de la historia?

Al llegar a este punto poco falta para decirse: la filosofía por fuerza debe tener algo parecido a una respuesta. En realidad, del Todo al Destino, a los orígenes y a los últimos fines, el camino es corto. La misma filosofía que pretende concebir el Todo, pretende también enunciar el destino del hombre y la finalidad de la historia. ¿Qué debemos hacer? ¿Qué podemos esperar? A estas preguntas morales y religiosas la filosofía tradicional responde de una u otra forma, mediante una teoría de los «últimos fines» como complemento de una teoría del «origen» radical de las cosas.

No hay que falsear esta ansiedad. También aquí contestaré con nuevas Tesis, tomando, como siempre, partido en la filosofía. Todos vosotros veis que la filosofía de que se habla en estas Tesis no es la filosofía en general ni, con mayor motivo, la filosofía de los «fines últimos».

Tesis 16: La filosofía no da respuestas a las preguntas acerca del «origen» y de los «fines últimos», ya que la filosofía no es ni la religión ni la moral.

Tesis 17: La pregunta por el «origen» y por los «fines últimos» es una proposición ideológica (cf. Tesis 9).

Tesis 18: Los temas del «origen» y de los «fines últimos» son proposiciones ideológicas sacadas de la ideología religiosa y moral, que son ideologías prácticas.

Tesis 19: Las ideologías prácticas son formaciones complejas constituidas por nociones-representaciones-imágenes, de un lado, y por

comportamientos-conductas-actitudes, de otro. El conjunto funciona como normas prácticas que dirigen la actitud y la toma de posición concreta de los hombres ante los objetos reales y los problemas reales de su existencia social e individual, y de su historia.

Tesis 20: La filosofía tiene como función primordial trazar una línea de demarcación entre lo ideológico de las ideologías, por una parte, y lo científico de las ciencias, por otra.

Vedlo que ha ocurrido. La cuestión del sentido de la historia, del destino del hombre, ha hecho aparecer en primer plano un nuevo personaje: lo ideológico. No tal como lo conocíamos por la proposición 9 (una proposición ideológica es ...) -que era sólo en su aspecto formal-, sino bajo un nuevo aspecto: el que relaciona una proposición ideológica a su «tierra natal»: la ideología práctica, es decir, a una realidad social exterior y ajena a la práctica científica.

Y ved ahora lo qué ocurre. Con la ideología (referida a las ideologías prácticas) un tercer personaje entra en escena. Hasta el momento, teníamos dos: la filosofía y la ciencia. Nuestro problema central era: ¿qué es lo que distingue la filosofía de las ciencias? ¿Qué confiere a la filosofía su naturaleza específica, distinta de la naturaleza de las ciencias? Ahora se nos presenta un nuevo problema: ¿qué es lo que distingue lo científico de lo ideológico?, problema que habrá que afrontar o sustituir por uno distinto, pero que, de modo inmediato, repercute sobre la filosofía. Porque al fin y al cabo la filosofía por la que nosotros tomamos partido está completamente marcada por las ideologías prácticas, desde el momento en que las refleja en su teoría de los «fines últimos», ya sean éstos religiosos o morales.

Prestemos especial atención a este punto: a partir de ahora, la filosofía se define por una doble relación; respecto de las ciencias y de las ideologías prácticas.

No se trata de una simple especulación; si es verdad que esperamos recibir algo de la filosofía, debemos saber lo que ésta puede darnos, y por lo tanto de qué está hecha, de quién depende y cómo funciona. Vamos avanzando paso a paso: descubrimos qué es la filosofía practicándola. No hay otro camino. Además, nuestra posición es coherente: hemos insistido antes en que la filosofía es fundamentalmente práctica.

Mirad hasta dónde hemos llegado. El simple hecho de habernos tomado en serio y de haber examinado más de cerca (y sin embargo aún desde muy lejos) no sólo las razones digamos negativas, siempre maliciosas, sino también las positivas, aunque imprecisas, razones que podían haberos impulsado a presenciar la actuación pública de un filósofo, ha producido ¡una avalancha de Tesis! No os preocupéis: lo veremos todo detalladamente.

Un ejemplo

Precisamente para salirnos del árido terreno de las Tesis, lo mejor es demostrar su funcionamiento con un ejemplo. No será un ejemplo ilustrativo: la filosofía no se ilustra, no se aplica. La filosofía se ejerce. Sólo se puede aprender filosofía practicándola, porque no existe más que en su práctica. Este punto puede enunciarse en forma de Tesis, pero prefiero que lo hagáis vosotros, como si fuera un ejercicio «práctico»...

Así que, para mostrar cómo funciona la filosofía, cómo traza líneas de demarcación crítica a fin de señalar el camino correcto, vamos a usar un ejemplo: una proposición ideológica, la interdisciplinariedad.

Veréis cómo no es casualidad que el ejemplo que hemos escogido resulta una proposición ideológica. Repito: la interdisciplinariedad es hoy día un slogan muy extendido, del que se espera que venga la solución a los problemas de todo tipo pendientes en las ciencias exactas (matemáticas y ciencias de la naturaleza), las ciencias humanas y otras actividades prácticas. Repito: una proposición ideológica es una proposición que, funcionando como síntoma de una realidad distinta de aquélla a la, que directamente se refiere, es una proposición falsa por cuanto trata acerca del objeto al que se refiere (Tesis 9).

En qué consistirá la labor de la filosofía frente a esa proposición ideológica? En trazar una línea de demarcación entre la pretensión ideológica de la interdisciplinariedad y las diversas realidades de las que funciona como síntoma. Cuando hayamos estudiado detenidamente esas realidades, entonces veremos qué queda de las pretensiones ideológicas.

Es evidente que eso de la interdisciplinariedad corresponde a una exigencia objetiva y justificada en el caso de que exista un «encargo» que requiere la cooperación organizada de especialistas que pertenecen a varios sectores de la división del trabajo.

De modo que cuando se decide construir un enorme complejo en alguna parte, se convoca, de acuerdo con las diversas necesidades que exigen su intervención, a numerosos especialistas: arquitectos, ingenieros de diversas ramas, etc. Los resultados son muy diversos (a veces el empeño fracasa), pero en principio nadie contradice que haya

que hacerlo así. La interdisciplinariedad definida por las exigencias técnicas de un encargo aparece, pues, como lo contrario de la división del trabajo, dada su recomposición en una empresa colectiva.

¿Puede ocurrir lo mismo en el caso de interdisciplinariedad intelectual en las ciencias cuando se trata de «encargos» que lo requieren? Formalmente, sí. Así, los físicos recurren a los matemáticos; los biólogos al trabajo conjunto de matemáticos, biólogos y químicos: pero siempre para resolver problemas, precisos, cuya solución necesita de la intervención de especialistas de otras disciplinas.

Si lo que digo es verdad (o lo es al menos a nivel de simple aproximación, ya que no doy más que algunas indicaciones), estoy, haciendo una «distinción», y por lo tanto «trazando una línea de demarcación» entre el lícito recurso a la cooperación técnica y científica (que puede definirse como encargos concretos hechos a especialistas de otras disciplinas para la solución de problemas que surgen en una determinada disciplina), y un segundo uso, indebido, del concepto de la interdisciplinariedad. Ahora bien, si este concepto genérico, no definido, de interdisciplinariedad traduce una proposición de tipo ideológico (Tesis 9), hay que tomarlo corno tal: falso en lo que pretende designar, pero al mismo tiempo síntoma de otra realidad distinta de aquella a la que se refiere explícitamente. ¿Cuál es, pues, esa otra realidad? Veámoslo. Se trata de la realidad de las relaciones efectivas que, o bien existen desde hace ya bastante tiempo entre ciertas disciplinas, científicas o literarias, o bien intentan establecerse entre viejas y nuevas disciplinas (por ejemplo: entre las matemáticas y las ciencias humanas).

Veamos más de cerca qué ocurre con todo eso. Distingamos tres casos: 1) Relaciones entre disciplinas que pertenecen a las ciencias exactas; 2) relaciones entre ciencias exactas y ciencias humanas; 3) relaciones entre disciplinas literarias.

1. Relaciones entre las ciencias exactas

Muy esquemáticamente, y aceptando todas las reservas que puedan haber, propongo convenir que existen dos tipos fundamentales de relaciones: de aplicación y de constitución.

a) Relaciones de aplicación

De dos tipos: la aplicación de las matemáticas a las ciencias exactas, y la aplicación de una ciencia a otra. Como puede observarse, estoy haciendo una distinción. Trazo una línea de demarcación entre estos dos tipos de aplicación. Esta distinción se debe a la filosofía.

Relaciones entre matemáticas y ciencias de la naturaleza. A primera vista captamos el doble aspecto de esa relación. Por un lado, todas las ciencias de la naturaleza están matematizadas: no pueden prescindir de las matemáticas. En un primer momento, podemos considerar esta relación de las matemáticas con las ciencias de la naturaleza como una relación de aplicación. Pero inmediatamente surge la pregunta filosófica: ¿cómo hay que concebir dicha aplicación?

Todos tenemos en la cabeza una imagen sencilla y cómoda (que en realidad es una noción ideológica) de la aplicación como el resultado de una impresión: se «aplica» la firma bajo un texto, un dibujo sobre un tejido, un sello sobre un papel, una hoja encima de otra, etc. Un «aplique» sirve para ir encima de o pegado a algo. La imagen originaria de esa noción de aplicación es la de superposición-impresión. Implica una dualidad de objetos: aquél que es aplicado difiere de aquél sobre el que se aplica; y también implica la exterioridad, la instrumentalidad del primero con respecto al segundo. Esta noción de aplicación nos remite, como vemos, al mundo de la técnica.

Ahora es cuando voy a trazar una línea de demarcación. Es obvio que las matemáticas no son aplicadas a la física matemática, ni a la física experimental, ni a la química, ni a la biología, etc., según criterios de exterioridad y de instrumentalidad, es decir, como una técnica. Las matemáticas no son, para la física, una simple «herramienta», que se «utiliza» cuando se la necesita, ni tampoco un «instrumento» (a menos que demos a esta palabra su significación más cualificada: por ejemplo, cuando se habla de un «instrumento científico» -y eso aún habría que verlo-), ya que las matemáticas son la existencia misma de la física teórica, e infinitamente más que un simple instrumento en la física experimental. En la práctica, podéis ver para qué sirve trazar esa línea de demarcación: permite la aparición, en el espacio que entreabre, de algo que antes no se veía. ¿Y qué es eso que antes no se veía? Algunas preguntas: ¿qué debe entenderse bajo la categoría de aplicación de las matemáticas a las ciencias de la naturaleza? Primera pregunta. Vamos a intentar darle una respuesta, aunque no sea más que para poner al descubierto lo que la filosofía ha podido comprender acerca de este problema y en qué ha podido equivocarse (¿y por qué se ha equivocado necesariamente?). Pero además esta primera pregunta

implica otra, paralela a la anterior, ya que, al trazar la línea de demarcación, lo que hemos distinguido bajo la aplicación es la técnica: ¿qué es la técnica?, ¿cuál es su campo de actuación y sus condiciones de validez? Porque esta palabra técnica recubre ostensiblemente varias realidades: entre la técnica del forjador, la del ingeniero, y los problemas técnicos que dominan en la actualidad toda una serie de temas de las ciencias de la naturaleza (física, química, biología), es indudable que también existen diferencias. Por consiguiente, hay que trazar más líneas de demarcación.

Pero ocurre que la relación de las matemáticas con las ciencias de la naturaleza no es una relación en un único sentido. Las ciencias de la naturaleza plantean problemas a las matemáticas; siempre le han planteado problemas. Bajo la aplicación de las matemáticas a las ciencias de la naturaleza vemos como se esconde otra relación, inversa de ésta: aquélla en virtud de la cual las matemáticas se ven obligadas a plantear, a fin de responder a las necesidades de las ciencias, problemas que pueden considerarse bien de la matemática «aplicada», bien de la matemática pura. Todo ocurre como si los matemáticos devolvieran a las ciencias, en forma elaborada, lo que antes recibieron de ellas. En el seno de este intercambio orgánico, ¿se puede aún hablar legítimamente de aplicación?, ¿no se debe, por el contrario, utilizar otro lenguaje, y decir que existe entre las matemáticas y las ciencias de la naturaleza una relación de otro tipo, una relación de constitución -al no ser las matemáticas ni una herramienta, ni un instrumento, ni un método, ni un lenguaje que está al servicio de las ciencias, sino parte integrante de su existencia, de su constitución?

Sustituimos una palabra por otra, constitución en vez de aplicación: no parece que hayamos avanzado mucho. Y, sin embargo, así es como la filosofía procede. Basta una palabra nueva para abrir un nuevo interrogante, aquél precisamente que no había sido abierto anteriormente. La nueva palabra empuja a las antiguas y deja el vacío para que pueda llenarlo la pregunta nueva. La nueva pregunta provoca la duda sobre las antiguas respuestas y sobre las viejas preguntas adormecidas bajo aquéllas. Lo que se gana, pues, son nuevos enfoques sobre las cosas. Eso es lo que puede ocurrir con la palabra «constitución», en la medida que sea realmente «correcta».

b) Relaciones de constitución

Tomemos el caso más general: cuando una ciencia o una parte de una ciencia intervienen en la práctica de otra ciencia.

Este tipo de relaciones son características de los fenómenos científicos contemporáneos. Movilizan, cada vez más, disciplinas denominadas «vecinas» en zonas anteriormente consideradas «fronteras» definitivas. De las nuevas relaciones que así se establecen, surgen disciplinas inéditas: físico-química, biofísica, bioquímica, etc. Estas nuevas disciplinas son con frecuencia resultado del desarrollo de nuevas ramas dentro de las disciplinas clásicas: la física atómica repercutió sobre la química y la biología y, junto con los avances de la química orgánica, contribuyó al nacimiento de la bioquímica.

Estos intercambios son relaciones orgánicas que se establecen entre las diversas disciplinas científicas, sin intervención filosófica exterior. Obedecen a necesidades puramente científicas, y puramente internas a las ciencias consideradas.

Una cosa es cierta: estas relaciones no constituyen lo que hoy en día, en la ideología corriente, se denominan intercambios interdisciplinarios. Las nuevas disciplinas (físico-química, bioquímica) no son el resultado de «mesas redondas» interdisciplinarias; no son tampoco «ciencias interdisciplinarias». Son, o bien nuevas ramas de las ciencias clásicas, o bien nuevas ciencias.

Estamos, pues, obligados a trazar una línea de demarcación entre la ideología interdisciplinaria y la realidad efectiva del proceso de aplicación y de constitución de las ciencias entre sí. Trazar esta línea de demarcación conlleva consecuencias teóricas y prácticas. Teóricamente, esta línea de demarcación introduce claramente cuestiones filosóficas: ¿En qué consiste la aplicación de las matemáticas a las ciencias? ¿Qué es la técnica? ¿Qué es eso de la aplicación de una ciencia a otra? ¿Por qué, a primera vista, es preferible hablar de constitución mejor que de aplicación? ¿Qué dialéctica concreta actúa en esas complejas relaciones? Esas cuestiones filosóficas pueden abrir el camino a «problemas científicos» (problemas de historia de las ciencias, o, mejor dicho, de las condiciones de los procesos de constitución de las ciencias). Prácticamente, esta línea de demarcación puede tener efectos reales: evitar ciertas concepciones, ciertas tendencias o tentaciones en materia de colaboración «interdisciplinaria» ciega, y favorecer todas las prácticas verdaderamente fecundas.

De todo lo que acabo de decir, resulta una última conclusión. Existen falsas ideas acerca de la ciencia, no sólo entre los filósofos, sino

también entre los mismos científicos. Falsas «evidencias» que, en vez de ser instrumentos para avanzar, son en realidad «obstáculos epistemológicos» (Bachelard). Hay que criticarlos, y reducirlos, haciendo ver los problemas reales que ocultan bajo las soluciones imaginarias que enuncian (Tesis 9). Pero hay que ir aún más lejos, y reconocer que no por azar esas falsas ideas reinan en ciertas zonas del campo de la actividad científica. Son ideas y representaciones no científicas, ideológicas: constituyen lo que provisionalmente hemos denominado la ideología científica, o la ideología de los científicos. Una filosofía capaz de discernirlas y de criticarlas puede tener como consecuencia atraer la atención de los científicos sobre la existencia y la eficacia del obstáculo epistemológico que representa esa ideología científica espontánea, a saber: la representación que se hacen los científicos de su propia práctica. Tampoco aquí la filosofía sustituye a los científicos: interviene solamente para abrir un camino por el cual puede trazarse una línea correcta.

De todo ello extraigo el enunciado de la Tesis 21: La ideología científica (o de los científicos) forma un solo bloque con la práctica científica: es la ideología «espontánea» de la práctica científica.

De nuevo he avanzado ideas que luego explicaré. Sólo una palabra más sobre esta ideología «espontánea»: veremos que es «espontánea» precisamente porque no lo es en absoluto. Sorpresas de la filosofía.

2. Relaciones entre disciplinas científicas y disciplinas literarias

Estas relaciones tienen un alcance realmente espectacular. Para ponerlas de relieve, volvamos de nuevo a la diferencia entre nuestras dos categorías: aplicación/constitución.

Ejemplo: desde un punto de vista formal, puede establecerse un paralelismo entre la relación visible de las matemáticas con las ciencias humanas y la relación que antes hemos expuesto entre matemáticas y ciencias de la naturaleza. Pero existe una enorme diferencia: en el caso de las ciencias humanas, la relación con las matemáticas es, evidentemente, en todo o en parte, una relación exterior, no orgánica; es decir, una relación técnica de aplicación. En las ciencias de la naturaleza, la cuestión de las condiciones de aplicación de las matemáticas, es decir, de la legitimidad de dicha aplicación, y de las formas técnicas que reviste, no es problemática: la filosofía puede formularle diversas preguntas, pero no constituye un problema para la

práctica científica. En cambio, en las ciencias humanas, esta cuestión es la mayoría de las veces problemática. Algunos (los filósofos espiritualistas) niegan incluso la posibilidad de la matematización de las ciencias humanas; otros cuestionan las formas técnicas de esa aplicación.

Es este carácter problemático, esta vacilación, lo que se quiere expresar con la voluntad de interdisciplinariedad y en la expresión «intercambios interdisciplinarios». La noción de interdisciplinariedad indica no una solución, sino una contradicción: la exterioridad relativa de las disciplinas que se quieren relacionar. Esta exterioridad (concebir las matemáticas como «herramienta», y además, como «herramienta» más o menos bien adaptada) traduce el carácter problemático de dichas relaciones o de sus formas técnicas (¿qué uso se hace de las matemáticas en «psicología», en economía política, en sociología, en historia...?, ¿qué complicidades se establecen, en realidad, amparándose en el prestigio de este uso?). De pregunta en pregunta, se acaba por creer que esta exterioridad traduce y descubre la incertidumbre de la mayoría de las ciencias humanas acerca de su estatuto teórico. Esa «generalizada impaciencia» por arrojar a los brazos de las matemáticas es un síntoma de que la madurez teórica aún no se ha alcanzado. ¿Pero es una -simple «enfermedad infantil» debida a la relativa juventud de las ciencias humanas, o es algo mucho más grave: un indicio de que las ciencias humanas se sitúan, en su mayoría, «al lado» de su objeto respectivo, de que no descansan sobre su verdadero fundamento distintivo, de que hay entre ellas y sus pretensiones algo así como un malentendido, que no llegan al objetivo que pretenden alcanzar, por la simple razón de que este objetivo, paradójicamente (el que ellas mismas sedán) no existe? Todos esos interrogantes se basan en una experiencia real, de la que Kant (por lo que respecta a la teología, pero también a la psicología racional y la cosmología racional) en otra época, había sacado la siguiente conclusión: pueden existir ciencias cuyos objetos no existan, pueden existir ciencias sin objeto (en sentido propio).

Habría que introducir nuevas distinciones. Pero, como de costumbre, debo avanzar ideas. Me arriesgo, pues, a pronunciarme sobre este fenómeno en su conjunto y a tomar una vez más partido. Digo: en lo esencial, en la mayoría de las ciencias humanas, la inflación de las matemáticas no es una enfermedad juvenil, sino un modo de salir adelante a fin de llenar de alguna manera un vacío fundamental: salvo pocas excepciones, muy precisas, las ciencias humanas son ciencias sin objeto (en sentido propio), poseen una base teórica falsa o

equivoca, producen largos discursos y numerosos «resultados»; pero creyendo saber perfectamente de qué son ciencias, en realidad no «saben» de qué son ciencias; malentendido, pues.

Dejemos ahora la relación de aplicación y pasemos a la de constitución. Ésta puede observarse actualmente en una disciplina tradicionalmente considerada como una rama de la filosofía: la lógica. Hoy día la lógica se ha transformado en lógica matemática, y de hecho se ha independizado de la filosofía. Su estatuto es muy peculiar. De alguna manera se la podría comparar a las nuevas disciplinas-frontera que vemos en las ciencias de la naturaleza, tales como la físico-química o la bioquímica. La lógica matemática es una rama de las matemáticas. Pero como tal disciplina científica, funciona preferentemente en las ciencias humanas: es objeto de aplicación, o puede ser objeto de aplicación a toda una serie de disciplinas literarias (lingüística, semiología, psicoanálisis, historia de la literatura). También aquí surge una larga serie de problemas.

De estas observaciones, sucintas y generales al mismo tiempo, pueden deducirse algunas conclusiones. Podemos decir:

que entre las ciencias humanas y las ciencias, y en primer lugar entre las ciencias humanas y las matemáticas de un lado, y la lógica matemática por otro, existen relaciones formalmente parecidas a las existentes entre las ciencias exactas, con el dable fenómeno que hemos analizado: aplicación y constitución; pero que esta relación es mucho más exterior, y por tanto mucho más técnica (no orgánica), que la relación existente entre las ciencias exactas exclusivamente. Que esta exterioridad parece autorizar expresiones del tipo «intercambios interdisciplinarios», y por consiguiente la noción misma de interdisciplinariedad. Pero también que esa noción tiene todas las posibilidades de ser la denominación ilusoria de un problema totalmente distinto del que dicha denominación indica:

que, por el contrario, el uso de ciertas filosofías por parte de las ciencias humanas parece necesario para que pueda establecerse una relación de este tipo. Nuevo e importante indicio. Mientras que, en las ciencias exactas., todo ocurre sin la intervención visible de la filosofía, y de su instrumental, en las ciencias humanas, la estructura de las relaciones entre las ciencias y las ciencias humanas parece requerir, por razones mal explicadas y en consecuencia confusas, la intervención arrolladora de un tercer personaje: la filosofía; *en personne*.

Fijémonos en un punto capital: 1. Son las ciencias humanas las que utilizan categorías filosóficas, sometiéndolas a sus objetivos. -Hacen un enorme consumo de filosofía. Pero la iniciativa no parece provenir de la filosofía. Según todas las apariencias, no nos encontramos ante una intervención crítica de la filosofía en los problemas ideológicos de las ciencias humanas, sino todo lo contrario: ante una explotación por parte de las ciencias humanas de ciertas categorías filosóficas o de ciertas filosofías. 2. No está en juego «la filosofía» en general, sino categorías filosóficas muy concretas, idealistas (positivistas, neopositivistas, estructuralistas, formalistas, fenomenológicas, etc.), e incluso espiritualistas. 3. Esas categorías filosóficas y esas filosofías así «explotadas» por las ciencias humanas son prácticamente utilizadas por éstas como sustituto ideológico de la base teórica que les falta. 4. Pero en ese caso, la pregunta a formular es la siguiente: ¿toda esta práctica filosófica adoptada por las ciencias humanas, y que es innegable, no es al mismo tiempo pura apariencia? ¿No es necesario invertir el orden de las cosas? ¿En el seno de la necesaria complicidad entre las ciencias humanas y esas filosofías idealistas, no son acaso las filosofías quienes llevan la batuta? ¿No serán las ciencias humanas ciencias sin objeto precisamente porque no hacen más que «realizar» en su «objeto» determinadas tendencias idealistas, arraigadas a su vez en las «ideologías prácticas» de nuestro tiempo, es decir, de nuestra sociedad? ¿Se trataría de ciencias sin objeto que no son en realidad más que filosofías disfrazadas de ciencias? Al fin y al cabo tampoco sería nada extraño, ya que, como hemos visto, la filosofía no tiene objeto.

En cualquier caso, esta Tesis de que ciertas filosofías actúan como sustituto ideológico de una base teórica ausente de las ciencias humanas, es válida para la mayoría de las ciencias humanas; no para todas, dado que existen excepciones (por ejemplo: el psicoanálisis y, en cierta medida, la lingüística, etc.). Insisto también en que esta Tesis no implica que determinados aspectos, determinados procedimientos, ciertos resultados incluso de las ciencias humanas no puedan poseer un valor positivo. Es algo que hay que analizar con detalle en cada caso; pero siempre como un aspecto interno y subordinado a una crítica global.

De donde resulta que la proporción de ideas «dudosas» aumenta cuando se pasa de la relación existente entre las ciencias exactas a la relación existente entre las ciencias exactas y las ciencias humanas. En el primer caso, nos enfrentábamos a falsas ideas localizadas y localizables; ahora no podemos ni siquiera hablar de ideas falsas,

directamente, sino de ideas sospechosas generalizadas. La explotación de ciertas filosofías es directamente proporcional al carácter sospechoso de esas ideas. Lo que convenimos en denominar ideologías científicas e ideologías filosóficas revisten, en el ámbito de las ciencias humanas, una importancia extrema. Estas ideologías no sólo existen, y ocupan vastos campos en nuestra época, sino que dirigen inmediatamente la práctica científica de las ciencias humanas. Ocupan el lugar de la teoría en las ciencias humanas.

De ahí la importancia de una filosofía capaz de trazar una línea de demarcación, que pase a través del ámbito de la mayoría de las ciencias humanas: para ayudar a distinguir las ciencias «verdaderas» de las pretendidas ciencias, y para distinguir el fundamento ideológico, que de hecho poseen, del fundamento teórico de derecho (provisionalmente, sin designar) que les permitiría ser algo más que ciencias sin objeto. De ahí la importancia de nuestra posición, ahora ya más clara: esta labor de fundamentación no puede ser desempeñada ni llevada a buen término mediante esas filosofías que las ciencias humanas creen explotar, cuando en realidad no son más que sus esclavos y portavoces, sino recurriendo a otra, muy distinta, filosofía. La línea de demarcación pasa, pues, por la filosofía como tal.

3. Relaciones entre disciplinas literarias

Esas relaciones han sido siempre muy íntimas. Aparentemente al menos, están cambiando de base. Y si están cambiando de base, es porque las disciplinas de las ciencias humanas están cambiando también de base: al menos eso es lo que afirman.

Tradicionalmente, las disciplinas literarias se apoyan en una relación muy particular con su «objeto»: relación práctica de utilización, de apreciación, de degustación, o, si se prefiere, de consumo. Las letras, las humanidades y las modalidades de enseñanza y de investigación que desde siglos practican, hacen de esas disciplinas una escuela de «cultura». Lo cual significa que:

1. La relación entre las disciplinas literarias y su objeto (literatura propiamente dicha, bellas artes, historia, lógica, filosofía, moral, religión) tiene como función dominante no tanto el conocimiento, de este objeto, cuanto la definición y el aprendizaje de las reglas, normas prácticas destinadas a fijar en los «letrados» determinadas relaciones «culturales» entre ellos y esos objetos. Y, por encima de todo, saber

manejar esos objetos para consumirlos como «se debe»: saber «leer», es decir, «degustar», «apreciar» un texto clásico, saber «utilizar las lecciones» de la historia, saber aplicar un buen método para «bien» pensar (lógica), saber recurrir a las ideas, correctas (filosofía) a fin de encontrar un camino adecuado en los grandes problemas de la existencia humana, la ciencia, la moral, la religión, etc. Por su relación particular, las letras o las humanidades daban así un cierto saber: no el saber científico de su objeto, no un saber sobre el mecanismo de su objeto, sino, aparte de una cierta erudición indispensable para esta familiaridad, un saber-hacer, o más exactamente un saber-cómo-hacer-para bien apreciar-juzgar, degustar-consumir-utilizar este objeto. Es decir, lo que precisamente constituye la «cultura»: un saber convertido en un saber-cómo-hacer-para... Ahora bien, de estos dos términos (saber-hacer) lo secundario (y por eso se queda en superficial, formal, aunque no sea despreciable) es el saber; lo que domina es el saber-cómo-hacer-para... Por consiguiente, en lo fundamental, las letras eran el lugar por excelencia de la pedagogía; es decir, del aprendizaje cultural: aprender a bien pensar, juzgar, degustar, consumir, a saber comportarse ante todos los objetos culturales de la existencia humana. Como objetivo: el hombre honesto, o el hombre «cultivado».

II. La relación práctica de consumo que existe entre las disciplinas literarias y su objeto no puede considerarse como una relación de conocimiento científico. La «cultura» que daban las humanidades en sus diversas ramas (letras, lógica, historia, moral, filosofía, etc.) no era otra cosa que el comentario, a través de objetos relevantes, de la «cultura» que existía en la sociedad. Para comprender el significado de la «cultura» que daban las humanidades, hay que analizar, no las humanidades en sí mismas, ni solamente las humanidades, sino la «cultura» que existía en la sociedad que «cultivaba» esas letras, y las funciones de clase de esta cultura, es decir, la división en clases de esta sociedad. La «cultura» que se enseña en las escuelas nunca es más que una «cultura de segundo grado», una cultura que «cultiva» para un número más o menos amplio de individuos de esta sociedad, y mediante objetos considerados como privilegiados (las letras, las artes, la lógica, la filosofía, etc.), el arte de relacionarse con esos objetos: como instrumento apto para inculcar a dichos individuos normas definidas de conducta práctica de cara a las instituciones, «valores» y hechos de esta sociedad. La cultura es la ideología de élite y/o de masas de una sociedad dada. No la ideología real de las masas (ya que, debido a la oposición entre las clases, existen tendencias diversas en la cultura), sino la ideología que la clase dominante se propone inculcar, directa o indirectamente, a través de la enseñanza u otros

medios, y basándose en la discriminación de las masas a las que domina (cultura de élites, cultura para las masas populares). Es una tarea de carácter hegemónico (Gramsci): obtener el consentimiento de las masas mediante la propagación de la ideología (mediante las formas de presentación y de inculcación de la cultura). La ideología dominante siempre es impuesta a las masas en contra de ciertas tendencias de su propia cultura, que no se reconoce ni admite, pero que resiste.

La imagen que estamos presentando de las letras no siempre está de acuerdo con las ideas recibidas. Pero no podemos limitarnos a creer en la definición que las letras dan de sí mismas. Tras las disciplinas literarias subsiste una antigua herencia: la de las humanidades. Para poder comprender- las humanidades, hay que descubrir el sentido de la «cultura» que administran las normas de comportamiento dominantes de la sociedad a la que nos referimos: en la ideología religiosa, moral, jurídica, política, etc., es decir, en las ideologías prácticas. Esa es la consecuencia: la «cultura» literaria administrada en la enseñanza de las escuelas no es un fenómeno puramente escolar, es una etapa, entre otras, de la «educación» ideológica de las masas populares. Por los medios que utiliza y por sus efectos, se confunde con otros, a los que al mismo tiempo moviliza: religiosos, jurídicos, morales, políticos, etc., instrumentos ideológicos de la hegemonía de la clase dominante - instrumentos agrupados en torno al Estado, cuyo poder detenta la clase dominante. No es preciso insistir en que esta conexión, que podría denominarse también sincronización, entre la cultura literaria (que es el objeto y el objetivo de las humanidades clásicas) y la acción ideológica de masas ejercida por la Iglesia, por el Estado, por el derecho, por las modalidades del régimen político, etc., está la mayoría de las veces enmascarada. Pero sale a la superficie en las grandes crisis políticas e ideológicas, durante las cuales las reformas en la enseñanza, por ejemplo, son abiertamente reconocidas como una revolución en los métodos de acción ideológica sobre las masas. Es entonces cuando se ve claramente que la enseñanza está directamente relacionada con la ideología dominante, y que su concepción, su orientación y su control son un campo, esencial de la lucha de clases. Ejemplos: la reforma de la enseñanza de la Convención, la reforma de la enseñanza de Jules Ferry, la reforma de la enseñanza que tanto preocupaba a Lenin y a Krupskaja, la reforma de la enseñanza en la Revolución Cultural, etc.

Pero también las ciencias entran dentro de la enseñanza. No son las letras, entendidas según su antigua tradición como humanidades, la única «materia» de formación «cultural», es decir, ideológica. La enseñanza de las ciencias es también objeto de una parecida formación

«cultural», aunque de un modo infinitamente menos visible y mucho más útil. Pero el modo como se enseñan las ciencias exactas implica una determinada relación ideológica con su existencia y con su contenido. No existe una enseñanza del saber puro, que no sea al mismo tiempo un saber-hacer, es decir, en definitiva, un saber-cómo-comportarse-ante-este-saber: acerca de su función teórica y social. Este saber-cómo... induce una actitud política ante el objeto del saber, del saber como objeto, y de su lugar en la sociedad. Toda enseñanza científica, se quiera o no, vehicula una ideología de la ciencia y de sus resultados, es decir, un determinado saber-cómo-comportarse-ante-la-ciencia, ante sus resultados, que se basa en una determinada visión del lugar de la ciencia en la sociedad actual, y en una determinada visión del papel de los intelectuales especializados en el conocimiento científico, es decir, de la división del trabajo manual e intelectual.

Nada más difícil para los intelectuales que percibir la ideología vehiculada por la enseñanza, por sus programas, sus modalidades, sus prácticas, etc., no sólo en las letras, sino también en las ciencias. Los intelectuales se mueven en la cultura como peces en el agua. Pero., como los peces, no ven el agua en la que nadan, porque todo se opone a que comprendan con exactitud el lugar que ocupa en la sociedad la cultura en la que han bebido, la enseñanza que la transmite, las disciplinas en que trabajan -para no hablar del papel que ellos mismos, como intelectuales, universitarios e investigadores, ocupan en esa sociedad. Todo se opone: los efectos de la división del trabajo (en primer lugar entre el trabajo intelectual y el manual, y ya en el interior del trabajo intelectual: la división entre especialidades intelectuales), la impresionante inmediatez del objeto de su actividad que absorbe enteramente su atención, el carácter a la vez extremadamente concreto y extremadamente abstracto de su labor, etc. Su práctica como científicos, que desarrollan en un marco definido por leyes a las que no dominan, produce de este modo una ideología espontánea en cuyo seno se mueven sin tener medios suficientes para percibirla. Pero no es sólo eso: su ideología específica, la ideología espontánea de su práctica (su ideología de la ciencia o de las letras), no depende solamente de su práctica específica; depende además, y en última instancia, del sistema ideológico dominante de la sociedad en la que viven. Este sistema ideológico es, en definitiva, el que dirige las formas específicas de su ideología de la ciencia y de las letras. Lo que parece ocurrir ante ellos ocurre, en realidad, y en lo esencial, a su espalda.

Volvamos a las letras. Desde hace algún tiempo -desde el siglo XVIII, pero de modo infinitamente más acentuado y rápido durante estos

últimos años- la relación entre las disciplinas literarias está, aparentemente, cambiando de base. Se trataba de una relación práctica; es decir, en el fondo, ideológica y política. Hoy día, desde todos los ángulos, las disciplinas literarias afirman que esta relación ha variado. Habría pasado a ser una relación «científica». Con mayor o menor seriedad, este fenómeno afecta a la mayoría de las disciplinas que se denominan ciencias humanas. Sin hablar ya de la lógica, que forma parte de las matemáticas, la lingüística, o por lo menos algunas de sus «regiones», parece que se ha transformado en una ciencia; el psicoanálisis, tanto tiempo condenado y marginado, comienza a ver reconocidos sus derechos. Otras disciplinas pretenden asimismo haber alcanzado la categoría de ciencia: la economía política, la sociología, la psicología, la historia... Incluso la historia de la literatura se ha modificado, abandonando la tradición de las humanidades.

A partir de esta situación contradictoria se pueden abordar y comprender las relaciones que actualmente se establecen entre las diversas disciplinas literarias. Reivindican la denominación de ciencias humanas, indicando, con el término «ciencias», la pretensión de haber abandonado su anterior modo de relacionarse con su objeto. En lugar de una relación cultural, es decir, ideológica, quieren instaurar una nueva relación: científica. En su conjunto, creen haber realizado con éxito dicha reconversión, y así lo afirman con el nombre que se dan, bautizándose a sí mismas como ciencias humanas. Pero una afirmación puede ser simplemente una afirmación: una intención, un programa - pero también en buena parte un mito destinado a mantener viva una ilusión, la «realización de un deseo».

No hay evidencia de que las ciencias humanas hayan cambiado verdaderamente de «naturaleza» al cambiar de nombre y de métodos. Buena prueba de ello es el tipo de relaciones que actualmente se constituyen entre las disciplinas literarias: matematización sistemática de numerosas disciplinas (economía política, sociología, psicología); y «aplicación» de las disciplinas más avanzadas en el camino de la cientificidad sobre las demás (el papel dirigente de la lógica matemática, y especialmente de la lingüística, papel igualmente dominante del psicoanálisis, etc.). Contrariamente a lo que ocurre en las ciencias de la naturaleza, en las que las relaciones son por lo general orgánicas, esta forma de «aplicación» se queda en algo exterior, mecánico, instrumental, técnico -y por tanto sospechoso. El más aberrante ejemplo contemporáneo de aplicación exterior de un «método» (cuya «universalización» se debe a seguir la moda) a un objeto cualquiera es el «estructuralismo». Cuando ciertas disciplinas van a la caza de un

«método» universal, cabe fácilmente pensar que su excesivo interés por exhibir sus valores científicos traduce su misma dificultad por conseguirlos efectivamente. Las verdaderas ciencias jamás necesitan proclamar por todas partes que han encontrado la receta para alcanzar la científicidad.

Otro punto sensible de este equívoco proceso se encuentra en la conexión que se establece entre esta relación (entre disciplinas) y la filosofía. Las ciencias humanas en vías de constitución explotan abiertamente ciertas filosofías; buscan en esas filosofías (por ejemplo, en la fenomenología, cuya influencia decae, en el estructuralismo) un punto de apoyo y una orientación. Lo buscan incluso cuando manifiestan un violento rechazo de toda filosofía; rechazo que, en el actual nivel de desarrollo de las ciencias humanas, es justamente un rechazo filosófico de la filosofía (variante del positivismo). Como antes hemos visto, esta relación se invierte: la explotación de filosofías o de otras disciplinas que les sirven como filosofías (así por ejemplo, la lingüística y ' el psicoanálisis sirven cada vez más de «filosofías» a la historia de la literatura, a la semiología, etc.) por las ciencias humanas es posible sólo porque éstas realizan en sí mismas la ideología dominante. Con todo eso se está poniendo de manifiesto un vacío; precisamente lo que les falta a las ciencias humanas para ser tales ciencias: reconocer su propia base teórica.

A través de todas esas conexiones, directas o indirectas, vamos a parar de nuevo a nuestro tema de controversia: la interdisciplinariedad. El mito que esta palabra denota actúa plenamente y. al descubierto en las ciencias humanas. La sociología, la economía política, la psicología, la lingüística, la historia de la literatura, etc., toman constantemente nociones, métodos, procedimientos y técnicas de otras disciplinas, ya sean literarias o científicas. En eso consiste la práctica ecléctica de las «mesas redondas» interdisciplinarias. En ellas se invita a todo el mundo que quiera ir, y cuando se invita a todo el mundo, a fin de no dejar a nadie de lado, es que no se sabe a ciencia cierta a quién invitar,' que no se sabe dónde se está, ni hacia dónde se va. Este procedimiento de la «mesa redonda» se recubre necesariamente con una ideología de las virtudes de la interdisciplinariedad, ideología que puede resumirse en esta expresión: cuando se ignora algo que todo el mundo ignora, basta con reunir a todos los ignorantes; la ciencia surgirá de la reunión de los ignorantes.

Pensaréis que estoy bromeando, pero un modo de proceder como el que acabo de describir está en flagrante contradicción con lo que por

otro lado sabemos acerca del proceso de constitución de las auténticas ciencias, incluidas las nuevas ciencias. Éstas nunca han surgido de una «mesa redonda», entre especialistas. Por el contrario, este modo de proceder y su ideología están relacionados con lo que sabemos acerca del proceso de dominación de las ideologías. Cuando se invita a todo el mundo, no es la nueva, esperada ciencia la que acude, ya que ésta no es nunca el resultado de la reunión de especialistas que la ignoran, sino un personaje al que nadie ha invitado, y al que no es necesario invitar porque él mismo se invita!-, la ideología teórica común que habita silenciosamente la «conciencia» de todos esos especialistas: cuando se reúnen, es esta ideología la que se expresa abiertamente, a través de sus palabras.

Salvo en algunos casos muy concretos, por lo general técnicos, en los que esta actividad tiene efectivamente sentido (cuando una disciplina «pasa un encargo» justificado a otra, sobre la base de las conexiones orgánicas existentes entre disciplinas), la interdisciplinariedad no es más que una actividad mágica, sierva de una ideología, en la que científicos (o pretendidos científicos) se forman una concepción imaginaria de la división del trabajo científico, de las relaciones entre las ciencias y las condiciones del «descubrimiento» científico, con el fin de aparentar ante sí mismos que están aprehendiendo un objeto que se les escapa. Muy concretamente, la interdisciplinariedad es la mayoría de las veces el término y el procedimiento que expresan la ideología espontánea de los especialistas, oscilante entre un vago espiritualismo y el positivismo tecnocrático.

En este terreno, por tanto, hay que apartar las falsas nociones para abrir el camino a las ideas correctas. Simultáneamente, hay que averiguar en qué puede consistir, en las disciplinas literarias, la aplicación de una ciencia a otra, de métodos ya establecidos a un nuevo objeto. También, y de modo especial, hay que investigar la naturaleza de la ideología anterior y profundizar en sus actuales modalidades. Hay que plantear, en último término, la cuestión fundamental: si las ciencias humanas son, salvo contadas excepciones, lo que creen ser, es decir, ciencias, o si por el contrario son, en su mayoría, algo muy distinto: «técnicas ideológicas de adaptación y readaptación sociales». Si fueran esto último, no habrían roto, como pretenden, con su vieja función ideológica y política «cultural»: actuarían mediante otras técnicas, más perfeccionadas, incluso «sofisticadas», pero siempre al servicio de idéntica causa. Basta con observar la relación directa que mantienen con toda una serie de otras técnicas, como son los métodos de «human relations» y las formas modernas de los mass media, para convencerse

de que nuestra hipótesis no es imaginaria. Pero en este caso, no es únicamente el estatuto de las ciencias humanas, sino el estatuto de la base teórica que pretenden asignarse lo que se pone en discusión. Pregunta: ¿qué es este dispositivo que permite a ciertas disciplinas funcionar como técnicas ideológicas? La filosofía hace esta pregunta.

Resumamos las lecciones que podemos obtener del examen de este sencillo ejemplo: la interdisciplinariedad. ¿Qué recubre de hecho el término interdisciplinariedad?

1. Ciertas prácticas reales, perfectamente fundadas y legitimadas: prácticas que están por definir en casos que también están por definir. Definirlos es distinguirlos de los demás. Primera línea de demarcación.

2. En el interior de estas prácticas y de estos problemas reales hay que hacer nuevas distinciones (aplicación, constitución), y, en consecuencia, hay que trazar nuevas líneas de demarcación.

3. Fuera de estas prácticas reales, encontramos las pretensiones de ciertas disciplinas que se proclaman ciencias (las ciencias humanas). ¿Qué hacer con esas pretensiones? Mediante una nueva línea de demarcación, distinguimos entre la función real de la mayoría de las ciencias humanas y el carácter ideológico de su pretensión.

4. Volviendo ahora al término de interdisciplinariedad, estamos en condiciones (tras haber analizado cierto número de síntomas resistentes) de concluir que su carácter es «masivamente ideológico».

¿Qué «lección» se, puede obtener de este breve resumen? La siguiente: hemos hecho «funcionar» nuestra definición de filosofía, la filosofía enuncia Tesis que trazan líneas de demarcación. Hemos podido comprobar que, incluso en estado «salvaje» como en este curso, este procedimiento da resultados.

Todos habéis podido constatar que ni una sola vez, ni por un instante, hemos cedido a la tentación en la que caen la mayoría de las filosofías y de los filósofos. No hemos explotado los resultados o las dificultades de las ciencias para la mayor gloria de una Verdad o de la Verdad. Con ello nos hemos desmarcado de las corrientes filosóficas dominantes y hemos delimitado nuestra posición propia.

Si hemos respetado las ciencias y sus resultados, y si la filosofía es intervención, ¿dónde hemos intervenido? Prestad atención a esto: cada

vez que hemos intervenido ha sido para trazar una línea de demarcación. Ahora bien, cada vez que hemos trazado una línea de demarcación, ha sido para poner de manifiesto algo que no era visible antes de nuestra intervención. ¿Qué es este algo? La existencia, la realidad, la consistencia y la función de lo que hemos denominado la ideología teórica o científica, o mejor aún la ideología espontánea de la práctica de los científicos o pretendidos científicos. Y tras estas formas de ideología, otras: las ideologías prácticas y la ideología dominante.

Pero, al mismo tiempo que ponía de manifiesto lo ideológico, la línea de demarcación permitía reconocer, en el lado contrario de su trazado, lo científico recubierto por lo ideológico, separándolo de este último.

Lo ideológico es algo que está en relación con la práctica y con la sociedad. Lo científico es algo que está en relación con el conocimiento y con las ciencias.

Así pues, ¿dónde hemos intervenido? Exactamente en el «espacio» en que lo ideológico y lo científico se confunden; «espacio» en el que pueden y deben separarse, para reconocer a cada uno su función propia, y para liberar la práctica científica de la dominación ideológica que la obstaculiza.

Podemos decir, provisionalmente, que la filosofía, así practicada, tiene como función esencial trazar líneas de demarcación, que pueden reducirse todas a la línea de demarcación entre lo científico y lo ideológico.

De ahí la Tesis 22: Todas las líneas de demarcación que traza la filosofía se reducen a modalidades de una línea fundamental: entre lo científico y lo ideológico.

Vemos, por último, que estas intervenciones filosóficas tienen como consecuencia originar nuevas cuestiones filosóficas: ¿en qué consiste la aplicación de una ciencia a otra, la constitución de una ciencia por otra?, ¿qué es la técnica?, ¿qué es la ideología?, ¿cuál es la relación entre lo ideológico y lo filosófico?, etc. Estas cuestiones filosóficas no son problemas científicos. La filosofía no entra en el dominio de las ciencias. Pero esas cuestiones filosóficas pueden ayudar a plantear problemas científicos, en el espacio que aquéllas abren.

Este es el «juego» de la filosofía, tal como nosotros lo practicamos. Trazar líneas de demarcación que produzcan nuevas cuestiones

filosóficas, ilimitadamente. A esas cuestiones, que ella misma produce, la filosofía no responde como una ciencia, por medio de soluciones demostradas o resultados probados (en sentido científico); responde enunciando Tesis justificadas, no arbitrarias, que a su vez trazan nuevas líneas de demarcación, originando entonces nuevas cuestiones filosóficas, y así hasta el infinito.

Hasta aquí lo que se puede ver. Pero por detrás de lo que se ve, hay aún algo más: está operación de trazar líneas de demarcación, producir cuestiones filosóficas, originar nuevas Tesis, etc., no es un simple juego especulativo. Es una operación que tiene consecuencias prácticas. ¿Cuáles son esas consecuencias prácticas? Resumámoslas con una palabra: el trazado (que se presenta en forma de Tesis justificadas, dando lugar a un discurso que puede ser comprendido) que divide lo científico de lo ideológico tiene como consecuencia práctica «abrir un camino», es decir, quitar obstáculos, liberar un espacio para una «línea correcta» para las prácticas que constituyen el «campo de intervención» de las Tesis filosóficas. Creo que eso es suficiente para un primer curso.

CURSO 2

Filosofía y corrección (Justesse)

En este segundo curso vamos a volver sobre nuestra pregunta inicial: ¿qué es la filosofía?, pregunta que nos obligará a un largo recorrido.

Pero de inmediato surge una objeción: ¿no he respondido ya a esta pregunta? Sí y no.

Sí, desde el momento en que he enunciado Tesis sobre la filosofía y que incluso he querido mostrar cómo «funciona» la filosofía tomando un ejemplo concreto: la interdisciplinariedad.

No, porque no es suficiente enunciar Tesis sobre la filosofía ni mostrar cómo ésta «funciona» para dar por solucionado el problema. Las cosas no son tan sencillas.

Por ejemplo, y comenzando por lo segundo (el « funcionamiento»), podría objetarse: es evidente que no basta con ver «funcionar» una máquina, un motor de explosión, por ejemplo, para comprender su mecanismo, y menos aún las leyes físicas y químicas que rigen el funcionamiento de este mecanismo.

Otro ejemplo, volviendo ahora a lo primero (las Tesis sobre la filosofía): seguro que habéis captado el extraño «impasse» en que se movía. Cuando nada más comenzar he dicho qué «las proposiciones filosóficas son Tesis», añadiendo acto seguido que «esta proposición es ya una Tesis filosófica» y convirtiéndola en mi Tesis 1, no os habrá pasado desapercibido que mi razonamiento se convertía en un círculo al afirmar que es una Tesis filosófica la proposición mediante la cual definía las proposiciones filosóficas como Tesis.

Podía tratarse de una contradicción inadvertida, o de un modo de eludir problemas espinosos. La verdad es que me he metido adrede en este círculo obligado. ¿Por qué? Para mostrar, incluso con cierta grosería, que si bien es necesario salirse de la filosofía para poder comprenderla, no debemos caer en la ilusión de creer que se puede dar una definición, es decir, un conocimiento de la filosofía que pueda escapar radicalmente a la filosofía: no se puede llegar a una ciencia de la filosofía que sea una «metafilosofía», no se puede escapar radicalmente

al círculo de la filosofía. Todo conocimiento objetivo acerca de la filosofía es al mismo tiempo posición en la filosofía, es decir, Tesis en y acerca de la filosofía. También por este mismo motivo habéis observado que no podía hablar de la filosofía en general si no era partiendo de una determinada posición en la filosofía, desmarcándome, tomando distancias con respecto a otras posiciones existentes. No existe ningún discurso objetivo sobre la filosofía que no sea al mismo tiempo filosófico, es decir, formulado desde posiciones en la filosofía.

Para mejor subrayar esta condición ineluctable de la filosofía es por lo que la he encerrado en el círculo de una Tesis que define las proposiciones filosóficas como Tesis. Así pues, este círculo no era una inconsecuencia, sino una consecuencia: decía lo que estaba haciendo. Explicar para qué es necesario y fecundo este círculo; explicar que no es, como los «círculos» lógicos, estéril, o sea que no es un «círculo», es algo totalmente imposible de hacer en pocas palabras. Pero este punto nos reserva sorpresas.

Sigamos con las primeras Tesis. He pronunciado cierta palabra que -a juzgar por las preguntas que se me han hecho- os ha llamado la atención, que incluso os ha intrigado, inquietado. En efecto, he afirmado que las proposiciones filosóficas, a diferencia de las proposiciones científicas que se denominan verdaderas cuando han sido demostradas o probadas, se consideran correctas (o no). También he añadido que lo «verdadero» se refiere al conocimiento, mientras que lo «correcto» se refiere a la práctica. En definitiva, dos palabras dichas de pasada, palabras corrientes, pero peculiares.

Y tanto más peculiares por cuanto la filosofía, a lo largo de toda su historia, habla siempre de la Verdad y del error, de lo Verdadero y de lo falso, y que los filósofos parten siempre a la «búsqueda de la Verdad», y combaten entre sí en nombre de la Verdad: nunca las proposiciones filosóficas han sido calificadas como correctas. Y he aquí que yo pretendo que las proposiciones filosóficas «se denominan» correctas o no, ¿pero por quién? -puesto que en el entramado filosófico nadie ha usado nunca este adjetivo. Primer «impasse»: no se denominan, «correctas» pero pueden perfectamente definirse mediante el adjetivo «correcto». Si verdaderamente queremos comprender lo que ocurre en filosofía, debemos considerar forzosamente que las proposiciones filosóficas, a pesar de su proclamada pretensión de adecuarse o manifestar la presencia de la Verdad, sostienen con el ámbito en el que intervienen una relación muy distinta: una relación de «corrección». No se denominan correctas, pero sí las denominaremos así, incluso para

comprender por qué los filósofos las llaman «verdaderas». Correcto es lo que usaremos para penetrar en la filosofía.

Queda claro que lo correcto (juste), lo justo, no es un derivado de justicia. Cuando santo Tomás distingue entre guerras justas y guerras injustas habla en nombre de la justicia. Pero cuando Lenin distingue entre guerras justas, correctas, y guerras injustas, no correctas, se refiere a si son o no correctas (justes): habla de una línea correcta, de la correcta comprensión del carácter de las guerras en función de su significación de clase. No cabe duda de que una guerra políticamente correcta la hacen combatientes que sienten también la pasión por la justicia, pero no es simplemente la justicia (noción ideológica en y bajo la cual esos combatientes «viven» su relación con sus condiciones de existencia y con sus luchas) lo que hace para Lenin que una guerra sea o no correcta. Una guerra es correcta cuando va pareja con una posición y una línea .correctas, en la coyuntura de una relación de fuerzas dada: como intervención práctica en el sentido de la lucha de clases, correcta en tanto que acorde con éste.

Pero una vez rechazada la Verdad filosófica y evitado el escollo de la Justicia, queda aún esta palabra: «correcto», y su correspondiente, la «corrección». Y esta pregunta: ¿qué distingue lo «correcto» de lo «verdadero»? En seguida, por debajo de esta pregunta, surge el temor: ¿no habrá en la filosofía que estamos presentando una Autoridad suprema que decida qué es lo «correcto»? ¿no será esta filosofía de la que hablamos el Juez o el supremo Juicio que dé al César lo que es del César, zanjando así la cuestión?, ¿y en nombre de qué podría zanzarla? Pero cuidémonos de caer en el torbellino de la metáfora: porque Juez remite a la Justicia, institución del Estado que dicta y aplica un Derecho preexistente. En los códigos de su Derecho, la Justicia del Estado inscribe, en la forma de un orden preestablecido, las reglas del Orden establecido, las reglas de su reproducción. Ahora bien, la corrección de que hablamos no está preestablecida, no preexiste al ir acorde con (ajustement), sino que es su resultado.

Ir acorde con: esta es, por el momento, la expresión esencial. Cuando, en su práctica, la filosofía «traza una línea de demarcación», a fin de señalar prácticamente y enunciar teóricamente una posición que es una Tesis (Tesis = Posición), la filosofía siempre aparenta apelar a Verdades o Reglas preestablecidas, a cuyo Juicio se sometería y se conformaría; e incluso cuando efectivamente lo hace (y bien que lo ha hecho a lo largo de su historia: puede decirse que es lo único que ha hecho), en realidad hace que su Tesis se ajuste (vaya de acuerdo con) al conjunto

de los elementos que componen la coyuntura existente, política, ideológica y teórica, con lo filosofía denomina el «Todo».

La coyuntura es política, ideológica y teórica. Y sabemos, y podemos demostrar, toda gran filosofía, (Descartes, Kant, Hegel, etc.) siempre ha tenido en cuenta la coyuntura a la vez política (los grandes acontecimientos de la lucha de clases), ideológica (los grandes conflictos entre las ideologías prácticas, y en su interior) y teórica. ¿Pero qué significa teórica?

Para limitarnos a lo esencial, el dominio de la teoría abarca el conjunto de las ciencias y de la filosofía. La filosofía, por lo tanto, forma parte de la misma coyuntura en la que interviene: está en esa coyuntura, está en el «Todo». De manera que no puede mantener con la coyuntura una relación externa, puramente especulativa, una relación puramente de conocimiento, porque la filosofía es parte integrante de este conjunto. De aquí proviene que una Tesis no tenga «objeto», sino un campo de intervención (enjeu), que la relación de una Tesis con su campo de intervención no pueda ser una relación únicamente de «verdad» (=relación entre un conocimiento y su objeto), es decir, de puro conocimiento, sino una relación práctica, y una relación práctica de ir acorde con. ¿Cómo puede entenderse esto? 1. Relación práctica no significa solamente (lo cual es por otra parte exacto) que esta relación provoca efectos prácticos (después hablaremos de eso). Relación práctica significa algo muy distinto: relación de fuerzas en un campo dominado por contradicciones y conflictos. 2. Lo que da al proceso de ir acorde con su muy peculiar sentido: ir acorde con y en la lucha, digamos, a la manera clásica, que en la lucha entre las ideas existentes, unas dominantes, otras dominadas. 3. Es entonces cuando intervienen los resultados prácticos: la nueva posición señalada y fijada por La Tesis (Tesis =posición) modifica las demás posiciones y afecta a las realidades que son el campo de intervención de todo este proceso de ir acorde con y en la lucha, y que concluye con la determinación de Tesis «correctas» (o no).

Si lo que he dicho hasta ahora queda claro, es fácil ver que estamos sorteando el escollo más importante, aquel que tiene su origen en un inevitable malentendido que surge cuando se pronuncia la palabra «práctica». Este malentendido consiste en hacerse una idea pragmática de la práctica. Ya sé lo que va a decirse en contra nuestra: que el mecánico también «ajusta», coloca correctamente una pieza para que el motor ruede; que el cirujano debe también «cortar correctamente» para salvar al enfermo, y que también Lenin tenía en cuenta todos los

elementos de la coyuntura antes de determinar la línea correcta de la acción política. Ahora bien, todo eso que puede decirse en contra nuestra se basa en una determinada idea de fondo: una representación pragmática de la acción, según la cual todos esos individuos obran correctamente al colocar la pieza, en la intervención quirúrgica, al determinar la línea política para obtener un resultado, alcanzar un objetivo que dirige su actuación desde el exterior. En esta representación, la acción es la acción de un sujeto que «interviene correctamente» con vistas a la obtención de un fin, es decir, con vistas a la consecución de un objeto que «tiene presente en su cabeza» y que debe realizarse fuera de ésta. Si no respondemos a estas objeciones, habremos dado motivos para ser tildados de pragmáticos, subjetivistas, voluntaristas, etc.

Ahora es cuando debemos tener mucho cuidado con las imágenes. Es cierto que la «corrección» resultante de una «actividad correcta» tiene alguna relación con las prácticas de que estábamos hablando. Pero sobre todo porque esa afinidad de palabras sitúa en primer plano la relación entre la «corrección» y la práctica, diferenciándose de otra relación: la existente entre la «verdad» y la teoría. En todo lo demás, no nos dejaremos arrastrar por las imágenes. El mecánico que coloca correctamente la pieza en cuestión sabe muy bien que el motor le preexiste y que espera a que acabe su trabajo para empezar a rodar: le es del todo exterior. Lo mismo ocurre con el cirujano: es más complicado, pero tampoco él forma parte del enfermo. En cambio, el hombre político que es Lenin nos interesa por razones muy distintas, y no por azar hemos adoptado sus propias expresiones: «trazar una línea de demarcación», «Tesis» (piénsese en las «Tesis de Abril»), y «correcto». Son expresiones políticas. Pero nos parecen muy adecuadas, como adecuada nos parece que sea política la práctica que nos ayude a pensar lo más certeramente posible la práctica propia de la filosofía. Porque a diferencia del mecánico y del cirujano.-sujetos que actúan en función de una «idea que tiene presente en su cabeza»: a) porque son sujetos, y b) porque esta «idea» refleja simplemente el hecho de que el motor que hay que reparar o el enfermo al que hay que curarles son exteriores, «existen fuera de su cabeza»- el hombre político Lenin, dirigente obrero, está totalmente inmerso en el interior de la coyuntura en la que debe actuar, a fin de poder actuar sobre ella. Por eso la práctica de Lenin no es pragmática (es decir, subjetivista-voluntarista). No es un «sujeto» que tiene presente «en su cabeza» una «idea que le persigue» y que quiere imponer al exterior: es el dirigente de una organización de lucha de clase, vanguardia de las masas populares, y al definir una «línea correcta», «un paso adelante de las

masas y solamente un paso», no hace más que reflejar, para modificarla, una relación de fuerzas en la que él mismo está metido y de la cual forma parte. Desde un punto de vista formal, la práctica filosófica que nosotros hemos intentado pensar bajo las expresiones leninistas de «trazar líneas de demarcación», «Tesis», «correcto» etc., se sitúa por consiguiente en la misma zona que la práctica de Lenin: práctica, pero no pragmática.

Ocurre, sin embargo, que la filosofía no es lo mismo que la política a secas.

Si, por lo menos a partir de las posiciones que nosotros defendemos, la práctica filosófica «funciona» en muchos aspectos «como» la práctica política de Lenin, hay que apoyarse en este «como» para poder ver por encima de la pared: para poder ver como la filosofía «funciona» en su dominio propio; para poder ver en qué funciona filosóficamente. Se trata, pues, de entrar más a fondo en la determinación de la especificidad de la filosofía.

Para ello debemos retroceder a dos de nuestras Tesis. 1. Hay que tomarse en serio el hecho de que la filosofía enuncia proposiciones teóricas (la filosofía «forma parte» de la «teoría») y que interviene en la «teoría», es decir; en las ciencias, en la filosofía y en las ideologías teóricas, lo cual la distingue de todas las demás prácticas, incluso de la práctica política.

2. Hay que tener presente la Tesis 22: todas las líneas de demarcación que traza la filosofía son en definitiva modalidades de una línea fundamental: entre lo científico y lo ideológico.

Recordad lo que decía a propósito de la interdisciplinariedad. Allí veíamos cómo «funcionaba» la filosofía, trazando líneas de demarcación, estableciendo distinciones, para abrir una vía correcta, provocando nuevas preguntas, trazando nuevas líneas, y así hasta el infinito.

El análisis de este ejemplo ha puesto de relieve tres puntos:

1. La filosofía funciona interviniendo no en la materia (caso del mecánico), o sobre un cuerpo vivo (como el cirujano), o en las luchas de clase (el político), sino en la teoría; no con herramientas, ni con un escalpelo, ni con medidas de organización y de dirección de las masas; sino enunciando simplemente proposiciones teóricas (Tesis),

racionalmente correctas y justificadas. Esta intervención en la teoría provoca efectos teóricos: planteamiento de nuevas cuestiones teóricas, que a su vez exigen nuevas intervenciones filosóficas, etc., y efectos prácticos sobre la relación de fuerzas de las «ideas» en cuestión.

2. La filosofía interviene en una realidad determinada: la «teoría». Este concepto de «teoría» es quizá aún un poco vago, pero sabemos lo que queremos decir con ello. La filosofía interviene en la realidad indistinta en la que figuran las ciencias y las ideologías teóricas e incluso la propia filosofía. ¿Que son esas ideologías teóricas? Adelantemos una definición provisional: son, en última instancia, modalidades transformadas de las ideologías prácticas, aun cuando a veces sean modalidades irreconocibles.

3. El resultado de la intervención filosófica tal y como nosotros la concebimos es trazar, en esta realidad indistinta, una línea de demarcación que separe, en cada caso, lo científico de lo ideológico. Esta línea de demarcación puede estar completamente recubierta, borrada, imperceptible en la mayoría de las filosofías: pero es esencial a su existencia, aunque se niegue. Su negación no es más que la forma general de su existencia:

Este análisis pone de relieve tres aspectos esenciales: a) la intervención de la filosofía;

b) la realidad en la que tiene lugar esta intervención;

c) el resultado de esta intervención.

Comenzaré por lo fundamental, diciendo que el enigma de la filosofía procede de la diferencia entre la realidad en la que interviene (el ámbito de las ciencias + las ideologías teóricas + la filosofía), y el resultado que su intervención produce (la distinción entre lo científico y lo ideológico).

Esta diferencia aparece como una diferencia de «palabras». Pero - ¡observad la paradoja!- las palabras que usamos para designar la «realidad» en la que... y las palabras que usamos para designar el «resultado» de trazar nuestra línea de demarcación son casi las mismas palabras: por un lado las ciencias y las ideologías teóricas; por otro, lo científico y lo ideológico. Por un lado, sustantivos; por otro, sus adjetivos sustantivados. ¿Acaso no es efectivamente lo mismo? ¿No estamos repitiendo en el resultado lo que ya teníamos en la realidad? Aparentemente, en efecto, actúan los mismos personajes, bien en forma de sustantivos, bien en forma de sus propios adjetivos. ¿No se trata, pues, de una simple diferencia nominal, una diferencia de palabras, y en el fondo aparente? ¿Es que el resultado de la intervención filosófica se

distingue verdaderamente de la realidad en la que interviene aquélla, si es que ya está inscrito en ésta? ¿No consistirá el secreto de la filosofía en repetir, con otras palabras, con las mismas palabras, lo que está ya inscrito en la realidad, y por lo tanto en modificar «palabras» sin producir nada nuevo?

Cierto, la filosofía actúa modificando palabras, y sus conexiones. Pero se trata de palabras teóricas, y es precisamente esta diferencia de palabras lo que hace aparecer, lo que permite ver algo nuevo en la realidad, algo que antes estaba recubierto, escondido. La expresión: «lo científico» no es idéntica a la expresión: «las ciencias»; la expresión: «lo ideológico» no es idéntica a la expresión: «las ideologías teóricas». Las nuevas expresiones no reproducen las anteriores: ponen de relieve una dualidad contradictoria, que es filosófica. Las ciencias son las ciencias, no son la filosofía. Las ideologías teóricas son las ideologías teóricas: no son asimilables a la filosofía. Pero «lo científico» y «lo ideológico» sí son categorías filosóficas y su dualidad contradictoria es puesta de relieve por la filosofía: es, pues, filosófica.

Extraña conclusión, a la que debemos dar toda su importancia. Decíamos: la filosofía interviene en esta realidad indistinta: las ciencias+ las ideologías teóricas:

Y llegamos a la conclusión de que el resultado de la intervención filosófica, el trazado que descubre, separándolos, lo científico y lo ideológico, es enteramente filosófico. ¿Contradicción? No, ya que la filosofía únicamente interviene en la realidad produciendo resultados en ella misma. Actúa fuera de ella gracias al resultado que produce en ella misma. Algún día habrá que pensar esta necesaria paradoja. De momento limitémonos a describirla en forma de Tesis:

Tesis 23: La distinción entre lo científico y lo ideológico es interior a la filosofía. Es el resultado de la intervención filosófica. La filosofía es una misma cosa con su resultado, que constituye el efecto-filosofía. El efecto-filosofía es distinto del efecto de conocimiento (producido por las ciencias).

Pero, al mismo tiempo, tengamos bien presente que este resultado interno (el efecto-filosofía) es una misma cosa con la intervención de la filosofía en la realidad = ciencias + ideologías teóricas.

En esta realidad, el primer elemento nos es conocido: las ciencias. Estas poseen una existencia histórica reconocida, y los científicos son

testigos no sólo de su existencia, sino además de sus prácticas, de sus problemas y de sus resultados. El segundo elemento, por el contrario, no nos es conocido: las ideologías teóricas. Por ahora vamos a dejar este segundo elemento de lado, porque se necesitarían prolongados análisis para llegar a conocerlo: esbozar una teoría de las ideologías que estableciera la distinción entre las ideologías prácticas (religiosa, moral, jurídica, política, estética, etc.) y las ideologías teóricas, la relación entre ambas, etc. Pero también porque a medida que avancemos podremos formarnos una primera idea de en qué consisten esas ideologías teóricas. Y, por último, porque antes es indispensable detenernos largamente en las cuestiones filosóficas de la existencia de las ciencias y de la práctica científica para poder luego abordar los problemas de la ideología.

Esto último no lo decimos ni por comodidad ni por simples cuestiones de método. No sólo afecta a las ideologías teóricas; afecta, en primer lugar, a la propia filosofía. Ahora bien, para avanzar necesitamos cumplir con una condición absoluta: iluminar a la filosofía sobre sí misma. Así pues, voy a adelantar una Tesis central que es la que va a dominar en todos estos Cursos.

Tesis 24: La relación de la filosofía con las ciencias constituye la determinación específica de la filosofía.

No digo: la determinación en última instancia, ni la principal determinación, etc. La filosofía tiene determinaciones que juegan un papel fundamental en su existencia, en su funcionamiento y en sus formas (por, ejemplo: su relación con las concepciones del mundo a través de las ideologías prácticas y teóricas). Digo: la determinación específica, la que le es propia, porque sólo a ella le pertenece.

Esta expresión: «La relación de la filosofía con las ciencias... », debe ser bien entendida. No significa que solamente la filosofía hable de las ciencias, ¡en absoluto! También se habla de la ciencia en otros discursos, por ejemplo en religión, en moral, en política. Pero en estos casos no se habla de la ciencia al igual que hace la filosofía: porque su relación con las ciencias no constituye la determinación específica de la religión, de la moral, de la política y de la literatura. No es su relación con las ciencias lo que las constituye como religión, moral, etc. Pero tampoco eso quiere decir que la filosofía hable únicamente de las ciencias. Como todo el mundo sabe, la filosofía habla de todo e incluso de nada (de la nada), de religión, y también de política, de moral, de literatura, etc. La relación de la filosofía con las ciencias no es como la

que mantiene un discurso con su temática «específica», ni tampoco con su «objeto» (ya que la filosofía carece de objeto). Esta relación con las ciencias es constitutiva de la especificidad de la filosofía. Si prescindiera de su relación con las ciencias, la filosofía no podría existir.

Dedicaré lo que queda de este Curso a comentar esta Tesis 24.

Voy a seguir el único método posible en una introducción: procediendo mediante análisis empíricos, intentando solamente mostrar, hacer ver con hechos esta relación específica y su importancia.

Insisto en este aspecto: utilización de análisis empíricos. Naturalmente, no existe un análisis empírico puro; todo análisis, incluso de tipo empírico, supone un mínimo de referencias teóricas sin las cuales sería imposible presentar eso que se denominan hechos: nunca podría saberse por qué se los acepta y reconoce como tales hechos. Pero analizar empíricamente el «funcionamiento» de la filosofía en su relación con las ciencias no es elaborar una teoría de la filosofía: es sólo un primer paso para llegar a esta teoría. En una teoría de la filosofía, hay que tener en cuenta, al mismo tiempo, realidades de distinto signo (por ejemplo, las ideologías prácticas) y otras relaciones: las relaciones de producción y sobre todo hay que considerar los resultados de los análisis empíricos desde el punto de vista de la función (o las funciones) global de la filosofía en la historia de las formaciones sociales, lo cual no contradice los resultados empíricos, pero sí modifica su significado.

En nuestra investigación acerca de la relación de-la filosofía con las ciencias, comenzaremos analizando las ciencias.

Del lado de las ciencias: la práctica científica

¿Cómo se presenta la relación de la filosofía con las ciencias del lado de las ciencias, más exactamente del lado de la práctica científica?

Tesis 25: En su práctica científica, los especialistas de las diversas disciplinas reconocen «espontáneamente» la existencia de la filosofía, y la relación privilegiada que la filosofía mantiene con las ciencias. Este reconocimiento es generalmente inconsciente, pero en determinadas circunstancias puede llegar a ser parcialmente consciente. Aunque en este segundo caso aparece envuelta en las modalidades típicas del reconocimiento inconsciente: esas modalidades constituyen la «filosofía espontánea de los científicos» (FEC).

A fin de hacer comprensible esta Tesis, comenzaré por el caso en el que este reconocimiento es (parcialmente) consciente.

El ejemplo más célebre y el más claro de este reconocimiento proviene de esas situaciones particulares que se denominan «crisis». En un determinado momento de su desarrollo, una ciencia choca con problemas científicos que no pueden ser resueltos con los medios teóricos existentes o (y) que discuten la coherencia de la teoría anterior. En una primera aproximación, se puede hablar bien de una contradicción entre el nuevo problema y los instrumentos teóricos existentes, bien (y) de un desmoronamiento del edificio teórico en su totalidad. Esas contradicciones pueden ser vividas de una manera «crítica», hasta dramática, por los científicos (cf. la correspondencia de Borel, Lebesgue y Hadamard).

Todos conocéis ejemplos de «crisis» científicas que se han hecho célebres: la crisis de los irracionales en las matemáticas griegas, la crisis de la física moderna a fines del siglo xix, la crisis de las matemáticas modernas y de la lógica matemática desencadenada por la primera teoría de conjuntos (entre la teoría cantoriana y la teoría de Zermelo, 1900-1908).

Pero, ¿cómo «viven» los científicos estas crisis? ¿Cuáles son sus reacciones y cómo se expresan conscientemente, con qué palabras, en qué textos? ¿Cómo se comportan ante esas crisis que «hacen estremecer la ciencia»?

Podemos- apuntar tres tipos de reacciones distintas. Primera reacción. La de los científicos que conservan la lucidez y afrontan los problemas de la ciencia sin salirse de la ciencia. Luchan como pueden contra las dificultades científicas e intentan resolverlas. Admiten, mientras tanto, que no ven nada claro y que se mueven entre las sombras. Pero no pierden la confianza. La «crisis», para estos científicos, no es una «crisis de la ciencia», que pone a la ciencia en entredicho: es, como mucho, un episodio y un ponerse a prueba. Como por lo general carecen de sentido histórico, no dicen que toda crisis científica es una «crisis de crecimiento», pero en la práctica es como si lo dijeran. Durante la gran «crisis» de la física, a fines del xix y comienzos del xx, hubo científicos de esta categoría, que resistieron al contagio general y que se negaron a admitir la gran noticia: «la materia se ha desvanecido». Pero luchaban contracorriente y no siempre les era fácil exponer sus argumentos.

Segunda reacción. Frente a los anteriores, en el otro extremo, existe otro tipo de científicos a los cuales la «crisis» les toca tan de cerca, les coge tan desarmados o, sin ni siquiera saberlo, tan desprevenidos, que pierden la cabeza y se sienten de repente tan afectados en sus convicciones que todo cede bajo sus pies, y, en su desasosiego, llegan incluso a poner en entredicho no un determinado concepto, o una determinada teoría científica con el fin de rectificarlo o de reorganizarla, sino la validez de su propia práctica científica: el «valor de la ciencia». En lugar de mantenerse firmemente en el campo de la ciencia, para afrontar en su terreno sus inéditos y sorprendentes problemas, desconcertantes a veces, se pasan «al otro lado», salen del dominio científico y lo juzgan desde fuera: .y es entonces, desde fuera, cuando pronuncian el veredicto de «crisis», y en su boca esta palabra ya no tiene el mismo sentido que antes. Antes, «crisis» equivalía prácticamente a: dificultades de crecimiento, signos, aunque fueran «críticos», de una reestructuración científica en gestación. Aquí «crisis» significa hundimiento de la ciencia como ciencia, fragilidad de sus disciplinas, o mejor dicho, precariedad radical de todo conocimiento científico posible como empresa humana, del ser humano, limitado, finito y propenso a equivocarse.

Es entonces cuando esos científicos se dedican a hacer filosofía. Una filosofía tal vez no muy «elevada», pero que sí es filosofía. Su manera de «vivir» la crisis es convertirse en «filósofos», para poder explotarla. Porque no eligen cualquier filosofía. Aunque crean inventarla, no hacen más que recuperar, como pueden, la vieja canción filosófica espiritualista, la que espía continuamente las dificultades de «la» ciencia

para explotar sus derrotas, para encerrarla en sus «límites» considerados como otras tantas pruebas de la vanidad humana, que, desde el fondo de su vaciedad, rinde al Espíritu el homenaje de sus derrotas, reconociéndolas. Fueron científicos quienes anunciaron el Gran Acontecimiento de la «crisis» de la física moderna: ¡ «La materia se ha desvanecido», «el átomo es libre»! Pero el espiritualismo religioso no siempre se define tan claramente proclamando la derrota de la «materia» y de la «necesidad». Utiliza además otros discursos, los cuales encierran a la ciencia en sus «límites», para así limitar y controlar sus pretensiones. Limitación de los «derechos» de la ciencia: que ésta permanezca dentro de sus fronteras propias (que le son asignadas desde fuera, de antemano y para siempre, y además con plenos «derechos» para ello). También aquí, los científicos que sostienen este discurso sobre la «crisis» recuperan una antigua tradición agnóstico-espiritualista: pero, como desde Pascal y Kant sabemos, tras las fronteras que la filosofía asigna a la ciencia, en mayor o menor medida, una religión acecha.

Esas reacciones ofrecen un inesperado espectáculo. En nuestra buena fe pensábamos que son los filósofos quienes producen la filosofía. Pero resulta que, en esta situación de «crisis», descubrimos que son los propios científicos quienes «fabrican» filosofía. Hay, pues, en todo científico, un filósofo que duerme o está medio dormido, pero que puede despertar a la primera ocasión. Ved como despierta en un puro delirio religioso: Teilhard de Chardin, paleontólogo y sacerdote, auténtico científico y auténtico religioso, explotando su ciencia en provecho de su fe, directamente.

Pero esos científicos que un día despiertan filósofos, al mismo tiempo que demuestran que un filósofo duerme en cada científico, prueban también que la filosofía que habla por sus bocas no hace más que repetir, con alguna variación individual como máximo, la tradición ininterrumpida en la historia de una filosofía espiritualista, la cual, entre todas las miserias humanas, se lanza también sobre las «crisis» de las ciencias, para explotarlas con fines apologéticos, y en última instancia religiosos (Bergson, Brunschvicg, etc.). Es preciso saber que nuestra historia ha estado profundamente marcada, y lo sigue estando todavía hoy día, por toda una tradición filosófica que espía las dificultades, las contradicciones y las «crisis» internas de las ciencias, como otras tantas vacilaciones a las que tergiversa, es decir, explota -siguiendo el ejemplo de Pascal, que sin embargo era un auténtico científico, y que hacía de su ciencia un honor para su filosofía, ad maiorem gloriam Dei-, exactamente igual como ciertos religiosos espían la venida de la muerte

para arrojarse sobre el moribundo incrédulo y, exi su agonía, administrarle los últimos sacramentos (para su salvación, evidentemente, pero también para la salvación de la religión). Es preciso saber que existe en filosofía toda una tradición que se alimenta sólo de la explotación ideológica de los sufrimientos humanos, de los enfermos y de los muertos, de" la paz, de los cataclismos y de las guerras, y que se lanza sobre todas las crisis, también cuando éstas afectan a las ciencias. Difícilmente se puede evitar relacionar esta explotación ideológica con otra forma de explotación que, desde Marx, se llama explotación del hombre por el hombre.

Así, en el caso de la «crisis» de una ciencia, vemos como ciertos científicos vacilantes en sus convicciones a causa de esta «crisis» adoptan los puntos de vista de esos filósofos que quieren, sea como sea, «salvar» la ciencia a su manera: «perdonándola», «porque no sabe lo que hace», es decir, condenándola a su vacío o a sus «límites», sobre los cuales se levanta el reino de Dios o del Espíritu, y de su Libertad.

La filosofía que nosotros proponernos no pretende la «salvación» de la ciencia. Invita a los científicos a desconfiar sistemáticamente de toda filosofía que pretenda la «salvación» de la ciencia. Sostiene, por el contrario, que eso de la «salvación» es una cuestión religiosa y que no tiene nada que ver con la ciencia y con su práctica; que la «salvación» de la ciencia debe ser obra de la ciencia misma, y confía en los científicos para resolver los problemas científicos, incluidos los problemas «críticos». Los científicos deben, por encima de cualquier otra cosa, contar con sus propias fuerzas pero no todas sus propias fuerzas residen en sus manos o en sus cabezas; buena parte de esas fuerzas existen fuera de ellos, -en el mundo de los hombres, en sus trabajos, en sus luchas y en sus ideas. Y añadido: la filosofía, no cualquier filosofía, no aquélla que explota a las ciencias, sino la que las sirve, forma parte, puede formar parte, de sus fuerzas.

Tercera reacción. Aparte de los dos extremos que acabamos de ver: los científicos que continúan con su trabajo, y aquéllos que creen en la «divina sorpresa» de la «materia desvanecida», queda aún un tercer tipo de científicos.

También éstos se ponen a hacer filosofía. También éstos «viven» la «crisis» no como la contradicción de un pro eso de reestructuración y de crecimiento de la teoría y de la práctica científicas, sino como una «cuestión» filosófica. También éstos se salen del terreno de la ciencia y,

desde su exterior, plantean a la ciencia «cuestiones» filosóficas acerca de las condiciones de validez de su práctica y de sus resultados: acerca de sus fundamentos y de sus atribuciones. Pero no van, como los otros, simplemente a depositar la ofrenda de su derrota a la puerta del Templo; no acusan tanto a la ciencia y a sus prácticas, como a las ideas filosóficas «ingenuas» en las que de pronto descubren que habían estado viviendo. Reconocen, en definitiva, que la «crisis» les ha sacado de su «dogmatismo»: más aún, reconocen, a posteriori, una vez han despertado a la filosofía que, como científicos, siempre han albergado en su interior un filósofo adormecido. Pero inmediatamente se rebelan contra la filosofía de este filósofo adormecido, la consideran «dogmática», «mecanicista», «ingenua» y, sobre todo «materialista»: la condenan como una mala filosofía de la ciencia -y, consecuentes, quieren dar a la ciencia la filosofía que a ésta le falta-: «la buena filosofía de la ciencia». Para ellos, la crisis es el efecto en la ciencia de la mala filosofía de los científicos que, hasta que ellos intervienen, ha dominado sobre la ciencia. No tienen más que ponerse manos a la obra. Más arriba dije de estos científicos que también ellos se salen de la ciencia. Para nosotros, eso es verdad, pero para ellos no. Para ellos, siguen estando dentro de la ciencia, de la que no reniegan. Más aún invocan la experiencia de su práctica científica, su experiencia de «la experiencia» científica, invocan sus conocimientos científicos, y es desde dentro de la ciencia como pretenden hablar de la ciencia, desde donde se dedican a fabricar con argumentos científicos, sacados de las ciencias -de la física, de la psicofisiología, de la biología- esa buena filosofía de la ciencia que en su opinión necesita la ciencia. ¿Y quién reúne mejores condiciones que un científico para hablar de la ciencia y de su práctica? Una filosofía de la ciencia, científica, hecha por científicos.

¿Se puede, razonablemente, pedir más?

Este es el histórico espectáculo que nos proporciona la «crisis» de la física moderna a fines del siglo xix y a comienzos del xx: la aparición de numerosos y muy importantes científicos (Ostwald, Mach) que se disponen a dar a «la» ciencia la buena filosofía científica que le es necesaria para «criticar», «superar», «abolir» la causa de su crisis -a saber; la mala filosofía que prevalecía entre los científicos, y que «tanto mal le había hecho», es decir, el materialismo. Junto a muchos otros sistemas, el energetismo de Ostwald y el empiriocriticismo de Mach son el resultado de esta prodigiosa aventura.

Pero es precisamente en este momento cuando las cosas se invierten, y se esclarecen. Tened muy en cuenta este pequeño detalle: esos científicos que se dedican a fabricar una filosofía de científicos para la ciencia no son los únicos que entran en juego. A su lado encuentran a todo un batallón de filósofos, y no de los menos importantes, que hacen de coro, que recogen sus argumentos «científicos» y se unen a ellos para mejorar así la gran empresa común. Es el caso de Avenarius, Bogdanov y compañía. El porqué es fácil de adivinar. Esta filosofía de científicos, científica y crítica, poseía todo lo que hacía falta para seducir a los filósofos, al denominarse «crítica». Crítica en un primer sentido, ya que criticaba las ilusiones de la mala filosofía de los científicos que hasta entonces había existido, «dogmática» y «materialista». Pero también en un segundo sentido, al proponerse discernir, por debajo de los fenómenos, las condiciones de posibilidad que garanticen que el conocimiento científico es precisamente el conocimiento del objeto de su «experiencia», o sea que construyen una Teoría crítica del Conocimiento. Nada podía complacer más a los filósofos que, desde Kant, sienten predilección por la «crítica» y que «se mueven» por todas las variantes de la teoría crítica del conocimiento. Nada tiene, pues, de sorprendente que apoyaran a Mach: ocurre, simplemente, que ellos, filósofos, se reconocen en su filosofía de científico.

Pero si este reconocimiento es posible, es porque esos filósofos se sienten como en su propia casa. Y porque los científicos-filósofos, que creen extraer su filosofía de su «pura» experiencia como científicos, y de sus «puros» conocimientos científicos, lo que en realidad están haciendo es repetir por su cuenta, con variaciones de lenguaje y con ejemplos aparentemente originales, los temas clásicos de la filosofía dominante, de la «filosofía de los filósofos». Ellos creían que estaban haciendo una labor revolucionaria. Pero basta conocer un mínimo la historia de la filosofía para convencerse de un error. Esas filosofías de científicos, en el fondo, no son nuevas, sino que van a remolque de una larga tradición, a la que dan nuevas formas y vida. Las filosofías de la ciencia de Mach y de Ostwald, por ejemplo, no son más que nuevas variantes, con una nueva presentación, de viejas y conocidas tendencias filosóficas: mezclas, combinaciones, a veces extremadamente ingeniosas, de empirismo, de nominalismo, de pragmatismo y de criticismo, etc. ; en definitiva de idealismo. Lo que hay por debajo de esos intentos es todo el panorama filosófico del empirismo inglés del siglo xviii, dominado por el criticismo kantiano, y combinado con los «resultados científicos» de la física de las sensaciones del xix. Ocurre, además, que por motivos que superan con mucho la «crisis» de la física, porque en el fondo son políticos, la

ideología burguesa de fines del xix inicia su «vuelta a Kant», más allá de Hegel y del positivismo, y los científicos-filósofos que creen estar luchando contra la corriente, siguen en realidad esa corriente que les arrastra sin que se den cuenta. Nada tiene de extraño, entonces, que los filósofos se encuentren junto a ellos, ya que tanto los unos como los otros están dejándose arrastrar por una misma corriente, la de la filosofía dominante en su «vuelta a Kant».

Por todo eso las filosofías de los científicos, provocadas por la «crisis» de «la» ciencia, pasan a formar parte de la historia de la filosofía, de la cual se nutren: no proceden de una teoría de la historia de las ciencias, sino de una teoría de la historia de la filosofía, de sus tendencias, de sus corrientes y de sus conflictos.

Científicos dominados por la «crisis» equivale a decir, más prosaicamente, científicos «dominados» por la filosofía. Ante las dificultades científicas, interiores a la ciencia, y provocadas por su crecimiento contradictorio, algunos científicos descubren repentinamente que en ellos ha existido siempre una filosofía, a la que critican solamente con la intención de construir una nueva a la que consideran buena. Con otras palabras: cuando tiene lugar una reestructuración de una ciencia, que otros se apresuran a explotar con fines religiosos, esos científicos afirman que la ciencia está «en crisis» y, al utilizar esta expresión «crisis», están en realidad exteriorizando lo que propiamente se debe llamar su «crisis» filosófica. Pero con eso se arma un enorme barullo y como en el mundo de la ideología dominante verdad es lo que todos gritan a coro, nada tiene de extraño que se necesite una cabeza dura y cuadrada como la de Lenin, formada en la lucha de clases, para acabar drásticamente con todas esas complicidades y condenar la impostura.

Una última observación: esos científicos que a duras penas y a oscuras continúan con su trabajo, y que se callan o se defienden como pueden, sin explotar la «crisis» de la ciencia sino, al contrario, intentando afanosamente resolver sus problemas y sus contradicciones, ¿no son también filósofos?, ¿y qué tipo de filósofos? Responderemos más adelante a esas preguntas.

¿Qué hemos hecho hasta aquí? Hemos analizado empíricamente un hecho observable en varios momentos de la historia de las ciencias: lo que se ha convenido en denominar la «crisis» de una ciencia.

En el transcurso de una experiencia de la magnitud de una «crisis» se debe y se puede contemplar abiertamente o, como decía Platón «con letras mayúsculas», lo que de ordinario permanece disimulado en las sombras, o escrito con letras minúsculas; la «crisis», al actuar como detonante, como «revelador», muestra claramente lo que en la cotidianidad sin crisis de las ciencias queda escondido, inconfesado, desconocido. A saber; que efectivamente en todo científico hay un filósofo que duerme, o dicho de otra manera: todo científico se ve afectado por una ideología o por una filosofía científica a la que convencionalmente proponemos denominar filosofía espontánea de los científicos, en siglas FEC.

Decimos que todos los científicos se ven afectados por esa ideología o filosofía científica de modo permanente, incluso en momentos no tan reveladores como una «crisis», y por consiguiente sin que lo sepan. En momentos que no son de «crisis»: esta FEC funciona . silenciosamente, sin revestir las formas espectaculares de los momentos críticos; sin que lo sepan, ni siquiera en las formas filosóficamente espectaculares de las crisis, porque los científicos que de repente se ponen a fabricar filosofía a propósito de la ciencia, que con diversos materiales componen una «filosofía de la ciencia» adecuada para sacar a la ciencia de su «crisis», tampoco creen en la existencia de la FEC: creen que están denunciando simplemente una intrusión filosófica materialista en la ciencia y que dan a la ciencia la filosofía que ésta necesita, pero sólo para hacer frente a un accidente exterior a la ciencia, desde el momento que se imaginan la ciencia, en su desarrollo normal, como ciencia pura, es decir, libre de toda FEC.

Decimos también que esta FEC reviste, en el desarrollo «normal» de la práctica científica, formas invisibles y silenciosas; en el caso de una «crisis», formas espectaculares. Lo cual nos lleva a preguntarnos por el significado de la expresión: «crisis de las ciencias». ¿Existen realmente «crisis de las ciencias» que no sean simplemente, como defendía Lenin, «crisis de crecimiento», las cuales no son de ninguna manera críticas, sino, al contrario, fecundas?, ¿y si existe .«crisis», no debemos en ese caso dirigir esta palabra y lo que significa contra sus propios autores, es decir, contra aquéllos que un buen día anuncian al mundo que «la física moderna» o «la teoría de los conjuntos»- están «en crisis»? ¿Son ellos quienes pronuncian el veredicto de «crisis»? ¿Todo eso no estará pasando simplemente en su cabeza, es decir, en la reacción ideológico-filosófica que les provoca (con júbilo o con espanto) el surgimiento de cierto número de problemas científicos hasta entonces inéditos y desconcertantes? Y puestos a hablar de crisis,, ¿no será esta crisis -no

la crisis fecunda, sino la crisis crítica- la suya y no la de la ciencia, y puesto que la viven en la filosofía, no será sencillamente su crisis filosófica particular y nada más que eso?

Si eso que digo es cierto, podemos reformar nuestra hipótesis inicial afirmando: que toda práctica científica es inseparable de una «filosofía espontánea», que según el tipo de filosofía que sea puede serle, si es materialista una ayuda, si es idealista, un obstáculo; que esta filosofía espontánea remite, «en última instancia», a la lucha secular que tiene lugar en el campo de batalla (Kampf platz, Kant) de la historia de la filosofía, entre las tendencias idealistas y las tendencias materialistas; y que, por último, las modalidades de esta lucha son dirigidas por otras más alejadas, las de la lucha ideológica (entre las ideologías prácticas o en su interior) y las de la lucha de clases.

Es a las modalidades de la lucha de clases donde tenemos que ir a parar si queremos comprender en profundidad lo que ocurre en la «crítica» de la física moderna y en la «filosofía espontánea de los científicos» que la refleja. ¿Por qué, si no, en último término, los acontecimientos científicos derivados del desarrollo de la física moderna han adoptado la forma de una «crisis», y por qué han dado origen a modélicos discursos de filosofía neokantiana? Porque entonces «el viento soplaba hacia Kant», porque la coyuntura había impuesto la «vuelta a Kant». La coyuntura... tras el gran miedo y los asesinatos de la Comuna, los ideólogos y filósofos burgueses, y más tarde, dejándose contagiar por éstos, ciertos ideólogos del movimiento obrero, comenzaron a propagar la «vuelta a Kant» a fin de luchar contra el «materialismo»: contra el de la práctica científica y contra el de la lucha de clase proletaria. Cuando la física moderna admitió conscientemente la existencia de problemas inéditos y contradictorios, lo único que hizo fue ocupar su puesto en el seno de una corriente preexistente, «seguir el movimiento», mientras los científicos que fabricaban filosofía neokantiana creían estar la vanguardia de la historia.

Para denunciar esa mixtificación tuvo que intervenir nada menos que Lenin (Materialismo y empiriocriticismo). Ya antes he citado varias veces a Lenin ;propósito de la filosofía. Por fuerza habrá que concluir ,a este político (que él mismo se consideraba un «simple aficionado» en cuestión de filosofía) sabía muy bien que era luchar, y qué relación une la lucha política la lucha filosófica, puesto que supo intervenir (¿y quién más lo hizo? ¡Nadie!) en este difícil terreno con fin de trazar las líneas de demarcación adecuadas para abrir el camino a un planteamiento

correcto de los problemas de la «crisis». Y, al mismo tiempo, con su ejemplo, nos dio elementos para comprender la práctica de la filosofía.

Sin Lenin, y todo lo que a él le debemos, este curso de filosofía para científicos nunca habría podido existir.

CURSO 3

Henos aquí llegados ya a alta mar, a su espacio abierto. Nos descubrimos repentinamente embarcados, por sorpresa; bastante adentrados y navegando en nuevas aguas. Es el momento adecuado, a la vista de la distancia que hemos recorrido, para replantearnos nuestra situación, para establecer mejor de dónde venimos y a dónde vamos.

A lo largo de nuestro recorrido, hemos tenido siempre presente nuestro problema fundamental; ¿qué pasa con la filosofía? (Uso la expresión ¿qué pasa con? en lugar de la expresión ¿qué es?, para complacer así a ciertos filósofos a quienes la expresión ¿qué es? les irrita más de lo que uno pueda imaginarse; aunque eso son asuntos intrafilosóficos de los que no vale la pena tratar aquí.)

Con este fin, hemos navegado lo más cerca posible de las costas de la historia de las ciencias.

¿Para qué esta travesía «del lado de las ciencias»? Pues porque antes -avanzamos una Tesis que dice que la relación con las ciencias constituye lo específico de la filosofía (insisto: no lo determinante en última instancia, sino lo específico). Es esa Tesis lo que estamos intentando justificar.

Para ello hemos estado viendo lo que ocurre con una experiencia - ¿sería tal vez mejor llamarla experimentación?- que nos ha parecido privilegiada, por lo que tiene de «reveladora», la experiencia de lo que se ha dado en llamar una «crisis de las ciencias». De lo cual hemos obtenido cierto número de conclusiones, que sin duda habrán parecido muy duras a nuestros amigos científicos: a éstos les hemos «descubierto» que poseen siempre una «filosofía espontánea de científicos», aun cuando no se sientan identificados con aquellos grandes científicos-filósofos, los cuales, creyéndose «impulsados» por una Misión histórica sin precedentes en la historia de la filosofía, no hacen más que repetir insistentemente, en su papel de subalternos precarios aunque ingeniosos, una vieja canción filosófica que las contradicciones ideológicas de la coyuntura hacen dominante y obligada. Al hacerles este «descubrimiento», indudablemente les hemos afectado en sus convicciones, en su honestidad, incluso si ésta se presenta en forma de una cierta ingenuidad (al fin y al cabo, si nosotros por nuestra parte hemos reconocido que los filósofos son personajes ridículos que «se caen en los pozos» y de ello hemos sacado ciertas

conclusiones, también los científicos saben -que, si bien no tropiezan en sus disciplinas como los filósofos en la suya, no siempre «tocan de pies en el suelo» sino que van por el mundo con su poco o su mucho de ingenuidad).

Ahora es el momento de retroceder con relación a convencerse de que, examinando a la conveniente distancia las conclusiones que de ella se derivan, las aguas volverán a su cauce y se les hará por nuestra parte la debida justicia.

Desde esa conveniente distancia, ¿qué podemos retener de nuestro análisis de los fenómenos que «revelan» las «crisis» de las «ciencias»? Dos descubrimientos, dos temas de la máxima importancia:

1. Existe explotación de las ciencias por la filosofía. 2. Existe, en la «consciencia» o en la «inconsciencia» de los científicos, una filosofía espontánea de los científicos (FEC).

Voy a referirme a esos dos puntos.

I. Existe explotación de las ciencias por la filosofía

O más exactamente: la inmensa mayoría de los filósofos siempre han explotado las ciencias con fines apologéticos, exteriores a los intereses de la práctica científica.

Tened muy en cuenta eso: que no estoy aportando nada nuevo. No hago más que insistir sobre un punto que ya ha sido tratado a propósito de la «crisis» de las ciencias, explícitamente, cuando he hablado de la reacción de los científicos de segundo tipo (los espiritualistas, que aprovechan el fracaso de la ciencia ad maiorem gloriam Dei, al igual que hacen con todas las miserias y los sufrimientos humanos). Pero, para poder insistir en este punto, voy a generalizarlo.

Y con el fin de darle su sentido más general, debo decir: la inmensa mayoría de las filosofías conocidas en la historia de la filosofía, siempre han explotado las ciencias (y no solamente sus fracasos) en provecho de los «valores» (término provisional) de las ideologías prácticas: religiosa, moral, política, jurídica, estética, etc. Esta es una de las características esenciales del idealismo.

Si esa afirmación es cierta, debe ser posible ilustrarla concretamente. Cosa que, efectivamente, ocurre.

No me parece necesario extenderse en un largo análisis del caso de las filosofías religiosas (dominadas por la ideología religiosa). Todo el genio científico de un Pascal no le impidió extraer ejemplos para su edificante elocuencia, y útiles además al cristianismo (algo herético, a decir verdad) que él profesaba, de las contradicciones del infinito matemático como tal, y de la «emoción» religiosa que le inspiraban esos nuevos (galileanos) «espacios infinitos» de un mundo en el cual el hombre ya no era el centro, y del que Dios estaba «ausente» lo cual obligaba, si se quería salvar la idea de Dios, a decir que éste era por esencia un «Dios escondido» (desde el momento en que ya no se halla por ninguna parte, ni en el mundo, ni en su orden, ni en su moral: sólo queda esperar a ser alcanzado por su gracia imprevisible e impenetrable). He dicho: todo el genio de un Pascal, ya que éste fue un gran científico, y, cosa extremadamente rara (paradoja que habrá que estudiar), un sorprendente filósofo de la práctica científica, casi materialista. Pero estaba demasiado solo en su tiempo y sometido, como todo el mundo, a tales contradicciones y a los campos de fuerza a los que éstas afectaban, y en el seno de una relación de fuerzas tal (basta pensar en la violencia de su enfrentamiento con los jesuitas) que no podía escapar a la «solución» obligada, que sin duda era para él también un consuelo, de resolver en la religión (aunque fuera en la suya, tan peculiar) las más genéricas contradicciones conflictivas de una ciencia en la que trabajaba como un auténtico materialista. Por eso, al lado de textos dignos de admiración (sobre matemáticas, sobre la experimentación científica), Pascal nos ha dejado una filosofía religiosa de la que no podemos evitar decir que tiene como finalidad explotar con fines apologeticos, exteriores a las ciencias, las grandes «contradicciones» teóricas de las ciencias de su tiempo.

¿Al lado de un gigante como Pascal, qué decir, en nuestro tiempo, de un Teilhard? Lo mismo, pero sin que podamos sacar de su obra elementos con los que contrapesar esa empresa aventurada y alucinante de un paleontólogo vestido con sotana y que se vanagloriaba de ser clérigo en las conclusiones aventuradas que sacaba de su ciencia; explotación «a cielo abierto».

El caso de las filosofías espirituales es un poco más complicado. Estas no poseen la sorprendente simplicidad, casi conmovedora, de ciertas filosofías religiosas.

Son más retorcidas, ya que no van derecho a su objetivo, sino que van dando un largo rodeo por las categorías filosóficas elaboradas en la

historia de la filosofía: el Espíritu, el Alma, la Libertad, el Bien, lo Bello, los Valores, etc.

Y ya que hago intervenir aquí la historia de la filosofía, tened muy en cuenta lo que voy a deciros. Todas las filosofías de las que estamos hablando nos son rigurosamente contemporáneas: tenemos actualmente entre nosotros a «representantes» de la filosofía religiosa, de la filosofía espiritualista, de la filosofía idealista-crítica, del neopositivismo, del materialismo, etc. Pero esas filosofías no tienen todas la misma «fecha de nacimiento», y la mayoría de ellas no siempre han existido: las nuevas han surgido en contra de las antiguas, y se han adelantado a ellas en el combate histórico. Pero precisamente lo típico de esta singular «historia» de la filosofía es que una filosofía nueva, que «se adelanta» a la antigua a la que acaba dominando en el transcurso de una muy larga y elevada lucha, no destruye a la antigua, la cual continúa viviendo por debajo de aquélla, con lo que sobrevive indefinidamente, por lo general desempeñando un papel subalterno, pero a la que la coyuntura puede en algunos momentos poner en primer plano. Si eso es verdad, significa que la «historia» de la filosofía «procede» de muy distinta manera a la historia de las ciencias. En la historia de las ciencias vemos desarrollarse constantemente un doble proceso: el proceso de eliminación pura y simple de errores (que desaparecen totalmente) y el proceso de reinserción de los conocimientos y elementos teóricos anteriores en el contexto de los nuevos conocimientos adquiridos y de las nuevas teorías construidas. En suma, una doble «dialéctica»: de eliminación total de los «errores», y de integración de los anteriores resultados, que aunque transformados siguen siendo válidos, en el sistema teórico originado por los nuevos hallazgos. La historia de la filosofía «procede» de muy distinta manera: mediante una lucha por el dominio de las nuevas modalidades filosóficas sobre las anteriores, que a su vez eran antes dominantes. La historia de la filosofía es una lucha entre tendencias, materializadas en las diversas formaciones filosóficas, y es siempre una lucha por dominar. Pero la paradoja está en que esa lucha solamente conduce a la sustitución de una dominación por otra y no a la eliminación pura y simple de una formación pasada (como si fuera un «error», ya que en filosofía no existe el error en el sentido en que esta palabra se emplea en las ciencias), es decir, la del adversario. El adversario nunca es totalmente vencido, nunca es, por consiguiente, totalmente eliminado, totalmente borrado de la existencia histórica. Es simplemente dominado, y subsiste bajo el dominio de la nueva formación filosófica que, tras larga batalla, la ha destituido de su puesto: subsiste como formación

filosófica dominada dispuesta naturalmente a resurgir por poco que la conjuntura se lo permita y se lo indique.

Esas observaciones eran absolutamente necesarias para comprender el verdadero sentido de nuestro análisis de las diferentes formaciones filosóficas que estamos examinando. No se trata de una simple enumeración de filosofías ni de preguntarnos por qué existen, o subsisten, las unas junto a las otras, sino del examen de formaciones filosóficas que subsisten aún hoy día, aunque algunas de ellas son muy antiguas, de forma subalterna pero viva, dominadas por otras formaciones que han conquistado, o están conquistando, tras elevada lucha, lo que propiamente hay que llamar el «poder».

Me refiero de nuevo a las filosofías espiritualistas, no para indicar su «fecha de nacimiento», sino para señalar que éstas han sido dominantes durante todo el período que precedió a la instauración de las relaciones burguesas (para no hablar de sus «raíces» en la Antigüedad): durante el feudalismo, en la Edad Media, para ser después dominadas por la filosofía idealista burguesa, de la que por otra parte no han cesado de extraer en su provecho ciertos argumentos, apartándolos de su sentido idealista clásico (existe, como veremos, una «interpretación espiritualista» de Descartes, de Kant, de Husserl, etc.).

Lo que distingue las filosofías espiritualistas de las filosofías abiertamente religiosas, es que las primeras no explotan las ciencias (para hablar solamente de lo que ahora nos ocupa) directamente en provecho de temas abiertamente religiosos: ad maiorem gloriam Dei. Pero (pueden también pronunciar el nombre de Dios, aunque es el «dios de los filósofos», es una categoría filosófica) sí explotan las ciencias en provecho del Espíritu (humano), de la Libertad (humana), de los Valores morales (humanos), etc., o mejor aún, reuniendo todos esos temas, en provecho de la Libertad del Espíritu (humano), el cual, como es bien sabido, se manifiesta en la «creación», ya sea científica, moral, social, estética e incluso religiosa. Todos los filósofos conocen bien eso. Y no sólo los filósofos: esos temas 'filosóficos, a los cuales famosos doctores universitarios han consagrado obras «inmortales» (¡como nada muere del todo en filosofía pueden pretender la inmortalidad!), han pasado al lenguaje «vulgar» de los discursos políticos, de los sermones, de los artículos periodísticos, es decir, _ que han ido a parar allí donde normalmente debe acabar toda filosofía: en la vida cotidiana, para servir de argumentos a la toma de partido práctica de esos señores.

¡Cuántas veces hemos oído hablar del «suplemento de alma» (Bergson) que nuestra «civilización mecánica» (léase a Duhamel), y ahora nuestra

«civilización de con sumo», parece «necesitar»! Del «suplemento de alma» a la «calidad de la vida» el camino es corto y directo. ¡Cuántas veces hemos oído hablar de la Libertad del Espíritu, de la cultura, del poder creador del espíritu humano, de los Grandes Valores (¡morales!) que justifican la existencia y la defensa de nuestra «civilización», la cual no sería en el fondo una simple organización de la producción (¡las «sociedades industrializadas»!), sino un «alma» que -no hace falta decirlo- se sostiene como puede contra toda esa materia arrolladora y que sin embargo sigue siendo lo que es: ¡ un alma!, a la que hay que salvar y, por supuesto defender, (¿contra quien?, ¡pues contra el materialismo arrollador!, ¿y contra qué materialismo?, ¿el de la materia mecanizada?, ¡ no, porque éste no es demasiado importante, ya que elevando la «calidad de la vida» gracias al «nivel de vida» y la «participación» se soluciona, sino contra el otro, el de- los materialistas políticos, que se unen y luchan: esos son verdaderamente amenazadores!).

Ahora bien, si nos salimos de esas «bajezas» para remontarnos a las alturas de nuestros filósofos espiritualistas, veremos claramente cómo éstos edifican su pensamiento. Un Bergson ha hecho su carrera de espiritualista explotando las «dificultades», es decir, en el sentido que antes dábamos a esa expresión, la «crisis» de la teoría de las localizaciones cerebrales (*Matière et Mémoire*), de la física moderna (la relatividad) y también de la sociología durkheimiana (*Les Deux Sources de la morale et de la religion*). Pretextos para desarrollar, con un vocabulario renovado, y en beneficio del Espíritu, el antagonismo entre el espacio (material) y la duración (espiritual) bajo diez figuras distintas. El destino de este hombre es muy peculiar: en la misma época en qué tenía lugar la «vuelta a Kant», lo cual debía provocar el surgimiento de las diferentes formas de neocriticismo, Bergson escoge un camino distinto. No conoce a Kant, y si lo ha leído no lo ha entendido, a fuerza de no querer entenderlo. Bergson camina por la vieja ruta espiritualista y es a la manera del espiritualismo, renovada con nuevos argumentos y con nuevas categorías (la intuición, lo móvil, la energía espiritual, etc.), como Bergson explota las ciencias. La forma es distinta, pero el resultado es el mismo.

Brúnschvicg (que al igual que Bergson, aunque más extensamente, ejerció un verdadero poder autocrático ideológico en la Universidad) es, aparentemente, otra cosa. Un «gran hombre» (al menos eso dice la historia de la filosofía francesa contemporánea) que nunca cesó de hablar del Espíritu. El que hubiera tenido un fin miserable en una Francia ocupada cuyo gobierno perseguía a los judíos, no afecta para

nada a su pasado oficial. Este hombre que había leído a Platón, a Aristóteles, a Descartes, a Spinoza, a Kant, a Fichte y a Hegel poseía una «impresionante» cultura histórica (que Bergson no tenía) y científica (aunque, claro, de segunda mano). Este hombre daba la impresión de pertenecer a la gran tradición idealista crítica, porque para él todo estaba en Kant y en Fichte, hasta el punto de considerar a Aristóteles y a Hegel como retrasados («12 años de edad mental»). ¿Era Brunschvicg kantiano, criticista? Eso no está tan claro. Ciertamente, cuando leía a Descartes lo hacía refiriéndose continuamente a Kant. Pero a Kant lo veía a través de Spinoza, un Spinoza muy peculiar, que al verse leído como un espiritualista debió revolverse en su tumba! La verdad es que todas esas referencias son falsas, porque son equívocas. Por más que Brunschvicg invocara a Kant, no por eso era un filósofo crítico. La sorprendente mezcla que hacía de Platón, Descartes, Spinoza y Kant, es suficiente para ver hacia dónde tendía. Brunschvicg *era un espiritualista que sabía -como frecuentemente hacen los que piensan como él- servirse, para volverlos en su propio provecho, del prestigio de ciertos razonamientos de los más diversos filósofos. En esta lucha que es la filosofía, todos los procedimientos de la guerra, incluidos el pillaje y el camuflaje, son buenos. Y cuando lo que se necesitaba no era ya «comentar» a tal o cual autor, sino pronunciarse sobre determinados hechos de la historia de las ciencias (sobre las matemáticas, sobre la causalidad física), Brunschvicg mostraba su verdadero rostro. También él explotaba las ciencias para entonar himnos consagrados al Espíritu humano, a la Libertad del Espíritu, a la creación moral y estética. El que Brunschvicg no creyera en un Dios personal (el espiritualista-existencialista-cristiano Gabriel Marcel se lo echó suficientemente en cara en un célebre congreso de filosofía en París, en 1937) no importa demasiado: se trataba de un conflicto de escasa envergadura entre un filósofo religioso y un filósofo espiritualista.

¿Es preciso dar más nombres? Cuando Ricoeur escribe un grueso volumen sobre el psicoanálisis (*De l'interprétation*), es una vez más una disciplina científica la que paga los platos rotos de la «demostración»: en beneficio de la Libertad, inspirada ahora no ya en Descartes o en Kant, sino en Husserl. Cuando un Garaudy, que tuvo su momento de influencia, extraía de la obra científica de Marx ciertos efectos de «libertad» (el marxismo es una teoría de «la iniciativa histórica», fórmula recuperada de Fichte), por más marxista y materialista que pretendiera ser, no dejaba de ser un espiritualista. Otros, que abusan de Marx para presentar su teoría como «humanista», por más marxistas y materialistas que pretendan ser, no por eso dejan de ser espiritualistas, «vergonzantes» hubiese dicho Lenin, ya que ese espiritualismo resulta

difícil de tragar, y por lo ;tanto de confesar. En todos esos casos, diversas ciencias (ya sean de la naturaleza, del inconsciente o de la Historia) son explotadas por filosofías espiritualistas con fines apoloéticos: para así justificar sus «objetivos», sin duda porque esos «objetivos» tienen tan poca credibilidad que precisan de aquélla que usurpan fraudulentamente al prestigio de las ciencias.

Antes dije que en el caso de las filosofías abiertamente religiosas es la ideología práctica religión la que, por medio de esas filosofías, explota en su propio provecho las ciencias, sus dificultades, sus problemas, sus conceptos o su existencia. Pero, ¿y en el caso de las filosofías espiritualistas? Adelanto la siguiente hipótesis: es la ideología práctica moral. Puede demostrarse por el hecho de que todas las filosofías espiritualistas culminan en el comentario del Bien: en una moral, en una Sabiduría, que no son otra cosa que la exaltación de la Libertad humana, ya sea ésta contemplativa o práctica (práctica=moral), en la exaltación de la Libertad creadora, estética y moral al mismo tiempo. En este nivel supremo, lo Bello de la creación estética y el Bien de la creación moral (o incluso religiosa: en el sentido en que la religión es la forma superior de moral) aúnan, con la bendición de la Libertad humana y en su elemento, sus armas y sus atractivos.

No ignoro que la ideología práctica moral plantea un problema como consecuencia del hecho de que ésta es, por lo general, «flotante», o mejor dicho «derivada». O bien es un subproducto de las relaciones sociales, económicas y políticas: en los filósofos griegos la moral es un subproducto de la ideología política, es política; o bien es un subproducto de la ideología religiosa (como en la Edad Media); o bien es un subproducto de la ideología jurídica (en la etapa burguesa). En todos esos casos, la moral es un complemento ideológico o un suplemento ideológico que depende de otra ideología. No olvidemos que, tal y como acabamos de verlo en nuestros autores, también puede estar ligada a la ideología estética. Pero como tal, esa ideología práctica se halla, en ciertos períodos y coyunturas, dotada de una situación de privilegio, al permitir la recuperación a través de su forma «subordinada», que entonces pasa a ser «autónoma» y «dominante», de aquellos «valores» que se han vuelto o que son difícilmente defendibles en nombre de una ideología práctica que se presentara como tal, sin disimulo. Hablando claramente; cuando la religión vacila algo puede salvarse recuperando la moral: poco importa que ésta dependa a la vez de la ideología religiosa en decadencia y de la ideología jurídica en pleno auge. Con la misma claridad, cuando la ideología jurídica es demasiado evidente, y por lo tanto demasiado

peligrosa para abrazar la causa que se intenta defender, algo puede salvarse recuperando la moral, que es un subproducto de aquélla, y tratándola como si dependiera más de la religión que de la ideología jurídica, y si no de la religión, sí al menos del Espíritu humano y de su Libertad. Brunschvicg es un caso típico de esto último: habla de la Libertad, pero no se trata de la libertad de la ideología jurídica, sino de otra Libertad, la del Espíritu humano, a la que cuelga bajo la primera al hablar simplemente de la moral.

Pero con decir eso aún no hemos terminado. Pues, además de las filosofías religiosas y las filosofías espiritualistas, quedan todavía las filosofías idealistas clásicas, de Descartes a Kant y a Husserl: del idealismo racionalista al idealismo crítico. Estas filosofías pueden invocar en su favor, en una primera aproximación al tema, una «relación» con las ciencias muy distinta a la que mantienen las filosofías religiosas y espiritualistas. A decir verdad, de Descartes a Husserl y pasando por Kant, este idealismo puede reivindicar un conocimiento real de los problemas científicos y una actitud ante las ciencias que parece distinguirlo de otras filosofías. Descartes era matemático, dio su nombre a descubrimientos científicos, escribió sobre el «método». Kant denunció la impostura de las «ciencias sin objeto» tales como la teología racional, la psicología racional y la cosmología racional, y se interesó vivamente por los problemas cosmológicos y por la física; en algún aspecto, llegó incluso a inaugurar, en sus Primeros principios metafísicos de una ciencia de la naturaleza, lo que más tarde se denominó epistemología. En cuanto a Husserl, es bien sabido que se alimentó de matemáticas y de lógica matemática.

Sin embargo, aunque bajo una forma diferente, infinitamente menos burda, este idealismo racionalista y crítico al mismo tiempo que pretende reconocer los derechos de la ciencia, también explota las ciencias. En todas sus variantes, la filosofía aparece como la disciplina que dicta sus derechos a las ciencias, ya que plantea la cuestión del derecho de éstas y responde dando atributos de derecho al conocimiento científico. En cualquier caso la filosofía aparece así como la garantía jurídica de los derechos de las ciencias, y también de sus límites.

No es obra del azar si la «cuestión del conocimiento», y la «teoría del conocimiento» que a ella responde, pasa entonces (cosa que nunca había ocurrido antes) a ocupar en filosofía el lugar privilegiado. ¿Quién me garantiza que la verdad (científica) que yo poseo no se ve afectada por la duda, o por el «engaño» de un Dios que, como si fuera un «genio

maligno», se burlaría de mí en la misma evidencia de la presencia de lo verdadero (Descartes)? ¿Quién me garantiza que las «condiciones de la experiencia» me dan correctamente la verdad de esa misma experiencia? ¿Y cuáles son, entonces, los límites de toda experiencia posible (Kant)? ¿Cuál debe ser la «modalidad» de la consciencia para que «el objeto» que le es dado le esté «personalmente presente», y cuál debe ser esta «consciencia» para ser al mismo tiempo «mi» consciencia «concreta» y la consciencia de la idealidad científica (Husserl)? Resulta evidente que esas preguntas que son aparentemente «previas», y que sólo se refieren a una cuestión de derecho, dejando por lo demás a las ciencias toda su autonomía, sitúan a la filosofía en esta «teoría del conocimiento» que desemboca inevitablemente en una filosofía de la ciencia, en la que la filosofía «dicta la verdad» en la ciencia, «la verdad» de la ciencia, en una teoría que sumerge la ciencia, como una más entre ellas, en el sistema de las actividades humanas, en las cuales, como por azar, la Libertad se realiza en la Moralidad, en el Arte, en la Religión, y en la política.

Es preciso desenmascarar ese sutil giro que efectúa el idealismo racionalista-crítico, el cual no invoca los derechos de la ciencia, sino que plantea la cuestión del derecho de la ciencia exteriormente a la propia ciencia -con el fin de dar a ésta sus atributos de derecho: siempre desde el exterior.

¿Pero qué es ese «exterior»? De nuevo debemos responder que se trata de una ideología práctica: esta vez la ideología jurídica. Puede, en efecto, afirmarse que toda la filosofía burguesa (en sus grandes representantes, dejando ahora de lado a los subalternos que fabrican bajo mano la filosofía religiosa o espiritualista) no es más que la repetición y el comentario filosófico de la ideología jurídica burguesa. Que esa «cuestión del derecho» de que hablábamos hace un momento, y que abre la ruta más directa a la teoría del conocimiento clásica, es relativamente ignorada por la filosofía antigua (Platón, Aristóteles, los estoicos y lo esencial de la escolástica), eso es algo que nadie puede negar. Lo que pueda haber de «teoría del conocimiento» en esas filosofías ocupa en ellas un papel de segundo orden y muy distinto, en su sentido, de la «teoría del conocimiento» de la gran filosofía clásica burguesa. Que la intervención en primer plano de esta «cuestión del derecho» en lo más profundo de la filosofía burguesa se debe a la dominación de la ideología jurídica, eso ni siquiera debería someterse a discusión, aunque sea ésta una «verdad» ignorada, e ignorada por poderosas razones. Pero que la «teoría del conocimiento» está en su totalidad hipotecada por el presupuesto de esa cuestión previa, que el

desarrollo y por lo tanto los resultados de esta «teoría del conocimiento» están en el fondo dirigidos y viciados por este presupuesto de origen externo, eso ya es más difícil de admitir por algunos.

Sin embargo, es éste un punto que merece reflexión. No es por azar si, con el fin de responder a la «cuestión del derecho», la teoría del conocimiento clásica pone en pie una categoría como la de «sujeto» (del ego cogito cartesiano, al Sujeto transcendental kantiano y a los sujetos transcendentales «concretos» husserlianos). Esa categoría no es más que la repetición, en el campo de la filosofía, de la noción ideológica de «sujeto», ésta sacada a su vez de la categoría jurídica de «sujeto de derecho». Y el par «sujeto-objeto», «elsujeto» y «su objeto», es el reflejo en el campo filosófico, en la modalidad propia de la filosofía, de las categorías jurídicas de «sujeto de derecho», «propietario» de sí mismo y de sus bienes (cosas). Así, por ejemplo, la «consciencia»: es propietaria de ella misma (consciencia de sí), y de sus bienes (consciencia de su objeto, de sus objetos). La filosofía idealista-crítica resuelve esta dualidad de derecho en una teoría filosófica de la consciencia constituyente (de sí+de su objeto). Husserl explicita esta teoría de la consciencia constituyente como consciencia «intencional». La intencionalidad es la teoría del «de» (consciencia de sí = consciencia de su objeto). Un único «de»: así, la consciencia está segura de referirse a sí misma cuando se refiere a su objeto, y viceversa. ¡Siempre encontramos la misma necesidad de garantía! -Eso no es más que un simple indicio, pero fácilmente podría mostrarse, desarrollando su propia lógica y extendiéndola a todos los elementos del conjunto, que todo eso que decimos es posible demostrarlo.

Si eso es verdad, es fácil de ver que la filosofía idealista racionalista clásica somete a las ciencias y a la práctica científica a un interrogante previo que ya en sí mismo contiene la respuesta que pretende buscar inocentemente en las ciencias. Y como esa respuesta, inscrita en la cuestión del derecho, figura en el derecho sólo porque al mismo tiempo figura también en otras partes en toda la estructura de la sociedad burguesa naciente, es decir, en su ideología, en los «valores» práctico-estético-religiosos de esta ideología, se comprende que lo que se representa, de manera aparentemente exclusiva, en el pequeño «teatro» _ de la Teoría del conocimiento y de la epistemología (le las filosofías racionalistas y críticas, concierne en realidad a problemas muy distintos: en Kant, el destino del derecho, de la moral, de la religión y de la política en la época de la Revolución Francesa; en Husserl, «la crisis de las ciencias europeas» (¡sic!) bajo el imperialismo. Las ciencias,

explotadas por el idealismo, pagan una vez más los platos rotos en esa operación.

Así pues, de todo este análisis nos fijaremos especialmente en esto: la inmensa mayoría de las filosofías, ya sean religiosas, espiritualistas o idealistas, mantienen con las ciencias una relación de explotación. Lo que significa: las ciencias no son nunca tomadas por lo que realmente son, sino que o bien su existencia, sus límites, sus dificultades de crecimiento (bautizadas «crisis»), o su mecanismo, interpretados en las categorías idealistas de las filosofías que les son más cercanas, son utilizadas desde el exterior, burdamente o con agudeza pero siempre utilizadas para servir de argumento o de garantía a aquellos «valores» extracientíficos a los que las filosofías en cuestión sirven objetivamente mediante su propia práctica, sus «interrogantes» y sus «teorías». Estos «valores» pertenecen a las ideologías prácticas, las cuales desempeñan su importante papel en la consistencia y los conflictos sociales de las sociedades de clases.

A todo eso es evidente que podría oponerse una objeción. Los científicos seguramente estarán de acuerdo con mis observaciones: ¿Qué científico no ha experimentado esa impresión extremadamente peculiar que produce la filosofía, incluso cuando ésta afirma ser sincera y honesta, en sus relaciones con las ciencias: una impresión de chantaje y de explotación? Los filósofos, por supuesto que no experimentan esa misma sensación: los explotadores, por regla general, y no sólo en filosofía, nunca tienen la impresión de ser precisamente eso: explotadores. Todo lo cual no ayuda mucho en las relaciones entre científicos y filósofos. Pero -y en eso consiste la objeción- precisamente si toda filosofía está, como hemos visto, sometida a ciertos valores que pertenecen a las ideologías prácticas, y si existe entre las filosofías y las ideologías prácticas algo así como una relación orgánica, ¿en nombre de qué filosofía denunciamos nosotros esa explotación? ¿Es que por alguna casualidad la filosofía que nosotros profesamos estaría exenta de esa relación, de esa dependencia, y en consecuencia estaría vacunada a priori contra el peligro de explotar también ella las ciencias? Con la mayor honestidad, respondería: no podemos ofreceros una garantía absoluta. Y añadiría: si os ofreciéramos esa garantía (después de todo lo que hemos dicho acerca de la función equívoca, ilusoria y nefasta de la búsqueda de una «garantía» filosófica), eso sería cuando menos para nosotros, sospechoso. Pero, en compensación os ofrecemos dos elementos de control.

Os ofrecemos, en primer lugar, la práctica de nuestra filosofía. Los mismos científicos que son capaces de «notar» que tal o cual filosofía se dirige con altanería a las ciencias, abusa de ellas y las explota, sabrán ver a la perfección si nosotros explotamos las ciencias o si, por el contrario, las servimos. Este es un argumento de hecho.

Veamos ahora un argumento de derecho. Es cierto que todas las grandes corrientes filosóficas que brevemente hemos analizado están sometidas a los «valores» de las ideologías prácticas que existen en la coyuntura dada: a los valores de la ideología dominante (y, por debajo de ésta, de las ideologías dominadas). Vayamos aún más lejos: es muy posible que toda filosofía, incluso si no es religiosa, espiritualista o idealista, mantenga una relación orgánica con los «valores» de tal o cual ideología práctica, con los valores que intervienen en la lucha ideológica (con la lucha de clases como trasfondo). Lo que significa que las filosofías materialistas, de las que no hemos hablado, están sometidas, ellas también, a esta Ley. Incluso si esas filosofías no explotan las ciencias para probar la existencia de Dios, o para difundir los grandes valores de la moral y de la estética, incluso si se dedican, como todas efectivamente han hecho, a la defensa materialista de las ciencias y a defenderlas contra la explotación idealista de las ciencias, no por eso dejan de estar en relación con una ideología práctica, que es las más de las veces la ideología política, aun en el caso de que ésta se vea fuertemente contaminada, como en el siglo xviii, en la época de la Ilustración, por la ideología jurídico-moral.

Por consiguiente, hay que plantearse eso. Pero hay que ir también mucho más lejos. Pues, si se reconoce esa dependencia de la filosofía con respecto a las ideologías, y a los conflictos que surgen entre éstas, ¿por qué estaría la filosofía obligada a soportar pasivamente su dependencia de esas realidades (las ideologías prácticas) sin recurrir al conocimiento de la naturaleza del mecanismo de estas realidades? Hay que decir, no obstante, que los principios de este conocimiento han sido establecidos por Marx en el materialismo histórico: y que este conocimiento ha transformado el antiguo materialismo en un materialismo nuevo, el materialismo dialéctico. Ya habéis visto antes que la filosofía que defendíamos, o más exactamente la posición que adoptábamos en filosofía, estaba en relación con la política, con una cierta política, la de un Lenin, hasta el punto que las formulaciones políticas de Lenin nos habían podido servir de punto de apoyo para enunciar nuestras Tesis sobre la filosofía. No hay aquí ninguna contradicción: esta política es la del movimiento obrero, y su teoría viene de Marx, como viene de Marx el conocimiento de las ideologías

prácticas que permite por fin a la filosofía controlar y criticar su ligamen orgánico con la ideología práctica, y como consecuencia rectificar los efectos de ésta según una línea «correcta». A falta de garantía absoluta (que por otra parte no existe, salvo en la filosofía idealista, y ya sabemos qué se puede esperar de ésta), esos son los argumentos que podemos presentarlos. Prácticos (júzguenos comparando los servicios que podemos hacer a las ciencias) y teóricos

1. Este conocimiento no ha transformado la filosofía en ciencia, como demasiado a menudo se dice: la nueva filosofía sigue siendo filo-olía, pero el conocimiento científico de su relación con las ideologías prácticas hace que sea una filosofía «correcta».

(el control crítico de los inevitables efectos de la ideología sobre la filosofía gracias al conocimiento de los mecanismos de la ideología y de la lucha ideológica: en particular, gracias al conocimiento de su acción sobre la filosofía).

II. Existe una filosofía espontánea de los científicos (FEC)

Ahora podemos pasar ya a este segundo punto. Quizás ahora se comprenda mejor el sentido de la fabricación de «nuevas» filosofías, de «verdaderas» «filosofías de la ciencia» por unos científicos impresionados por la «crisis» de una ciencia. En la medida en que no hacen sino repetir ciertos temas espiritualistas o idealistas, «trabajados» durante siglos de historia de la filosofía, pasan a ocupar un lugar, aunque sean científicos, en la gran tradición de quienes explotan las ciencias con fines apologéticos, y naturalmente sin el contrapeso del materialismo, y sin el control crítico que puede garantizar, en el seno del materialismo, el conocimiento de los mecanismos de la ideología y de sus conflictos de clase.

Pero al mismo tiempo podemos comprender algo más: aquello que nos revela la actitud de los científicos aplicados, constantes y silenciosos que, dentro de la misma pseudocrisis, prosiguen su trabajo obstinadamente y lo defienden con argumentos, siempre los mismos, que los grandes filósofos de la «crisis» califican de ingenuos y de materialistas. De este tipo de científicos (los que adoptan la primera actitud) casi no hemos dicho nada. Y sin embargo es a esos a quienes un Lenin, que ataca violentamente a los otros, defiende cuando evoca su «instinto materialista». En efecto, esos científicos no afirman

ostensiblemente que «la materia se ha desvanecido»: por el contrario, piensan que la materia sigue subsistiendo y que la ciencia física proporciona precisamente el conocimiento de las «leyes de la materia». Esos científicos no precisan de una filosofía neocriticista que renueve la idea que tienen de la ciencia y de las «condiciones de posibilidad» del conocimiento científico; no precisan de una filosofía que les garantice que sus conocimientos son eso, conocimientos, es decir, objetivos (en el doble sentido de la palabra: conocimiento de su objeto, y conocimiento válido prescindiendo de toda subjetividad). Se defienden como pueden, sus argumentos son tal vez «simples», «groseros» en opinión de sus adversarios, puede incluso que se equivoquen en la idea que se hacen de como pueden resolverse las contradicciones existentes en la física moderna, pero ¿quién puede garantizar que él mismo no se equivoca? Esos científicos representan una posición muy distinta de la de sus colegas dominados por la filosofía que profesan.

Su existencia nos interesa. Porque si queremos hablar de la filosofía espontánea de los científicos en toda su extensión y en toda su contradicción, debemos necesariamente tener presentes ambos extremos: no sólo a los científicos que fabrican una filosofía 'que explota las dificultades de la ciencia, sino además a esos científicos que combaten obstinadamente, con todos los riesgos y peligros que ello comporta, defendiendo posiciones muy diferentes.

Prescindo de algunos análisis que serían indispensables para justificar mi exposición en todos sus detalles y voy a lo esencial:

1. Gracias a los elementos que nos proporciona la experiencia de la «crisis» de una ciencia hemos llegado al convencimiento de que existe una relación entre la filosofía y las ciencias, y que esta primera relación puede observarse en los propios científicos, en tanto que portadores de una filosofía espontánea a la que denominamos filosofía espontánea de los científicos (FEC).

2. Entendemos esa expresión (FEC) en un sentido estricto y limitado. Por FEC entendemos no la totalidad de las ideas que los científicos tienen acerca del mundo (es decir, su «concepción del mundo»), sino únicamente las ideas que tienen en la cabeza (conscientemente o no) y que conciernen a su práctica científica y a la ciencia en general.

3. Por tanto distinguimos rigurosamente entre a) la filosofía espontánea de los científicos, y b) la concepción del mundo de los científicos. Esas dos realidades están unidas por profundos ligámenes, pero pueden y

deben distinguirse. Más adelante veremos en qué consiste la concepción del mundo. La FEC trata únicamente de las ideas («conscientes» o no) que los científicos se hacen de la práctica científica de las ciencias y de «la» ciencia

4. Si se analiza el contenido de la FEC, se comprueba el siguiente hecho (siempre limitándonos a un análisis empírico): el contenido de la FEC es contradictorio.

Dicha contradicción existe entre dos elementos que pueden distinguirse e identificarse así:

a) Un Elemento de origen interno «intracientífico» al que denominaremos ELEMENTO 1. En su forma más «difusa», este Elemento representa «convicciones» o «creencias» derivadas de la propia experiencia de la práctica científica, inmediata y cotidiana: «espontánea». Si se elabora filosóficamente este Elemento puede revestir la forma de Tesis. Estas convicciones-Tesis son de carácter materialista y objetivista. Pueden descomponerse como sigue: 1) creencia en la existencia real, exterior y material del objeto del conocimiento científico; 2) creencia en la existencia y en la objetividad de los conocimientos científicos que proporcionan el conocimiento de este objeto; 3) creencia en la corrección y la eficacia de los métodos de la experimentación científica, o método científico, capaz de dar lugar a conocimientos científicos. Lo que caracteriza el conjunto formado por esas convicciones-Tesis es que no dejan ningún lugar a esa «duda» filosófica que pone en entredicho la validez de la práctica científica, eliminando lo que antes hemos denominado la «cuestión del derecho», la cuestión de las garantías de la existencia del objeto conocido, de su conocimiento y del método científico.

b) Un elemento de origen externo, «extracientífico», al que denominaremos ELEMENTO 2. Este Elemento representa también, en su forma más difusa, cierto número de «convicciones» o «creencias» que pueden elaborarse en forma de Tesis filosóficas. Se refiere, evidentemente, a la práctica científica, pero no tiene en ella su origen. Por el contrario, es el reflejo sobre la práctica científica de Tesis filosóficas elaboradas fuera de esta práctica por «filosofías de la ciencia», religiosas, espiritualistas o idealistas, y fabricadas tanto por filósofos como por científicos. Lo propio de las «convicciones-Tesis» de este Elemento 2 es someter la experiencia de la práctica científica a Tesis, y por tanto a «valores» o «instancias» exteriores a dicha práctica y que, explotando las ciencias, sirven acríticamente a determinados

objetivos que pertenecen a ideologías prácticas. Aparentemente, esas «convicciones-Tesis» son tan «espontáneas» como las primeras: en realidad, están muy elaboradas y si aparecen como espontáneas es sólo porque su propia dominación hace que parezcan «evidencias» inmediatas. Ciñéndonos a un solo ejemplo, esas «convicciones-Tesis» esconden, en los diversos matices de su formulación, la huella de la «cuestión del derecho», que puede adoptar numerosas formas: discusión de la existencia exterior material del objeto (que es sustituido por la experiencia), discusión de la objetividad de los conocimientos científicos y de la teoría (sustituida por los «modelos»), discusión del método científico (sustituido por las «técnicas de validación»), o también poner el acento en el «valor de la ciencia», en el «espíritu científico», en su «virtud crítica» ejemplar, etcétera.

Teniendo en cuenta toda la problemática aparecida en los conflictos que oponían entre ellos a los científicos inmersos en la pseudocrisis de la ciencia (esta problemática es claramente el materialismo), podemos razonablemente calificar el Elemento 1 de Elemento «materialista» y el Elemento 2 de Elemento «idealista» (en el sentido amplio de las tres filosofías: religiosa, espiritualista y crítica 'que brevemente hemos analizado ya con anterioridad).

5. En la filosofía espontánea de los científicos (FEC) el Elemento 1 (materialista) es, en la inmensa mayoría de los casos (salvo excepciones que por eso mismo son muy notables), dominada por el Elemento 2. Esta situación reproduce, en el interior de la FEC, la relación de fuerzas filosófica existente en el mundo en que viven los científicos que conocemos, entre el materialismo y el idealismo, con el dominio del idealismo sobre el materialismo.

Nada es tan «evidente» como este último punto. Incluso suponiendo la presencia de científicos que sepan qué es la filosofía, cuáles son los conflictos que en ella ocurren y qué relaciones mantienen éstos con las grandes luchas políticas e ideológicas de este mundo, aunque esos científicos admitan de buen grado que en materia social, política, ideológica, moral, etc., el materialismo es dominado masivamente por el idealismo (lo cual reproduce en la teoría la dominación de las clases explotadas por las clases explotadoras), vacilarán en reconocer la misma relación de fuerzas en el interior de su propia FEC. Nuestra tarea será, por tanto, hacerles ver esto último.

Para comprender verdaderamente este punto sería preciso un prolongado análisis teórico e histórico. Faltos de tiempo, también aquí

deberemos limitarnos a la producción de hechos empíricos simples, a fin de procurar hacer «sentir» esta realidad decisiva. Pero, aun en el caso de esa «exhibición», no debo esconder la dificultad de nuestra tarea: dificultad debida a que deberemos «trabajar» en lo «espontáneo», es decir, en formas de «representación» que se dan con una evidencia inmediata a la que hay que dar la vuelta o que descubrir. Ahora bien, nada es más difícil de voltear o de «descubrir» que la evidencia.

Pensad por ejemplo en lo que ocurre entre vosotros, científicos, y yo, que soy filósofo. Cuando un filósofo habla, como estoy haciendo yo, del Elemento 1 de la FEC denominándolo «intracientífico», se le entiende fácilmente, ya que la mayoría de los científicos no dudan de la existencia

2. Acerca de todos esos puntos, véase el ejemplo analizado en el «Apéndice» a propósito de Monod.

de su objeto, de la objetividad de resultados (conocimientos), ni de la eficacia del método empleado. Pero si el filósofo denomina a este Elemento 1 materialista, entonces ya no es comprendido por todos los científicos. Algunos sí le comprenden: en la actualidad, los especialistas de las ciencias de la tierra, los naturalistas, biólogos, zoólogos, fisiólogos, etc. Para todos esos científicos, las palabras materia, materialismo, y el adjetivo materialista, expresan algo que es esencial a su práctica científica: son, en su opinión, «correctas». Pero si pasamos a otras disciplinas, la cosa varía notablemente.

Si prescindimos de los matemáticos (algunos de los cuales se preguntan incluso si su objeto «existe») y, salvo algunas excepciones, de los especialistas de las ciencias humanas (que por lo general no se considerarían materialistas), quedan dos ciencias que, sin embargo, se refieren a la materia: la física y la química.

Físicos y químicos son, en lo que se refiere a sí mismos, muy reservados y muy modestos. Intentaré, pues, hablar en su nombre, y ellos mismos me dirán a continuación si he acertado o si estoy equivocado. Si actualmente se les dice a los físicos, a los químicos, que poseen una filosofía espontánea de científicos, que ésta es contradictoria y que contiene un elemento «intracientífico» y un elemento «extracientífico», uno derivado de su práctica y el otro importado, no responden negativamente. Eso no les parece inverosímil. Pero cuando se les dice que el Elemento 1 («intracientífico») es de carácter materialista, y especialmente cuando se precisa que este

elemento tiene como centro la unidad de estos tres términos: objeto exterior existente materialmente / conocimientos o teorías científicas objetivos / método científico -o, más esquemáticamente, objeto / teoría / método- tienen la impresión de que se les habla en un lenguaje no escandaloso, pero sí extraño a sus oídos, porque es indiferente al contenido de su propia «experiencia». Eso significa que, para ellos, las cosas se presentan espontáneamente con otros términos. Y si entonces se les pide su opinión, es muy probable que sustituyan el conjunto objeto / teoría / método por otro conjunto mucho más «moderno» en el que se hablaría de «datos de experiencia», de «modelos» y de «técnicas de validación», o más esquemáticamente: experiencia / modelos / técnicas.

Pero bien pudiera ser que eso no tuviera demasiadas consecuencias: al fin y al cabo las palabras son sólo palabras y basta con rehacer las convenciones para cambiarlas. Desgraciadamente, en estas materias no puede introducirse cualquier convención, ya que las palabras no se eligen sin motivos, ni tampoco sin motivos son sustituidas unas por otras. Para no hablar más que de esta palabra de apariencia perfectamente inocente: «experiencia» (o bien «datos de experiencia»), es preciso saber que del lugar que ocupa en el segundo conjunto ha desplazado en realidad a otra expresión: objeto exterior materialmente existente. Con este objetivo fue entronizada por Kant contra el materialismo y afianzada en este lugar por la filosofía empiriocriticista de la que ya hemos hablado. Cuando se sitúa así a la experiencia (que es algo muy distinto de la experimentación) en primer plano, y cuando se habla de «modelo» en vez de hablar de «teoría», -no sólo se están sustituyendo dos palabras: se está provocando un cambio de sentido, o mejor aún, se recubre un sentido con otro, y se hace desaparecer el primer sentido, materialista, bajo el segundo, idealista. En este equívoco inperceptible para ellos, se establece el dominio del Elemento 2 sobre el Elemento 1 en la FEC de numerosos físicos y químicos. Lo cual prueba que no basta con que una ciencia se refiera a la «materia» para que automáticamente sus especialistas reconozcan ser materialistas. Lo que prueba también, en los hechos, que entre los dos Elementos de la FEC tiene lugar una extraña dialéctica: uno de los Elementos puede recubrir al otro, hasta el punto de hacer que éste desaparezca por completo, bajo la apariencia de «dar cuenta» de la misma práctica que él.

En cualquier caso, y limitándonos a esa dominación, provocada por este cambio de sentido, ésta no siempre ha existido en la historia de la física y de la química, o de todas las ciencias «experimentales» que piensan su práctica mediante el conjunto «experiencia/modelo/técnica». Hace

cien años, los físicos y los químicos usaban al hablar de su práctica un lenguaje muy distinto, muy cercano al que usan hoy día los científicos de la tierra y de la vida. Si nuestros amigos científicos dedicaran parte de su tiempo al estudio de la historia de su disciplina y de la representación que de ésta se hacían sus propios predecesores, encontrarían interesantes documentos que prueban cómo y bajo qué influencias se ha operado este cambio en la terminología de su FEC, que concluye con la dominación del Elemento 2, extracientífico, sobre el Elemento 1, intracientífico. Finalmente, podemos afirmar, como consecuencia de lo que llevamos dicho, que para descifrar el contenido de una FEC es indispensable recurrir a la historia de las ciencias y a la historia de la FEC, la cual depende a la vez de la historia de las ciencias y de la historia de la filosofía.

Intentemos, sin embargo, hacer «sentir» una vez más esta denominación a propósito de un ejemplo distinto, inverso.

Si se reconoce la existencia de esos dos elementos contradictorios en la FEC, y la dominación del Elemento 2 sobre el Elemento 1, si se sabe que el Elemento 2 está orgánicamente ligado a filosofías que explotan las ciencias con fines apologéticos, en provecho de «valores» de las ideologías prácticas no conocidas y no criticadas, es evidente que los científicos están interesados en transformar su FEC de manera crítica, a fin de reducir las ilusiones contenidas en el Elemento 2 y cambiar la relación de fuerzas existente, para situar al Elemento 1 «intracientífico» y materialista en posición dominante.

Ahora bien, cuanto más evidente es este interés, tanto más la experiencia muestra que esta inversión de la relación de fuerzas interna a la FEC, es decir, esta transformación crítica de la FEC, es prácticamente imposible (salvo casos límite que convendría estudiar) si se cuenta sólo con el juego interno de la FEC. En otras palabras: en el caso (el más general) en que el Elemento 2 domina al Elemento 1, es imposible invertir esta relación de fuerzas sin ayuda del exterior. Al estar el Elemento 1 dominado por el Elemento 2 no puede sobrepasar al Elemento 2 mediante una simple confrontación interna crítica. Más claramente, la FEC es por regla general incapaz de criticarse a sí misma si cuenta únicamente con el juego de sus propios contenidos.

¿Cuál puede ser esta ayuda exterior, esta fuerza capaz de alterar la relación de fuerzas interna a la FEC? En principio, sólo puede tratarse de una fuerza de la misma naturaleza que las fuerzas en presencia: una fuerza filosófica. Pero no cualquier fuerza filosófica, sino una fuerza

filosófica capaz de criticar y de reducir las ilusiones idealistas del Elemento 2, apoyándose para ello en el Elemento 1; por tanto, una fuerza filosófica emparentada con la fuerza filosófica del Elemento 1, es decir, una fuerza filosófica materialista que, en lugar de explotar, respete y sirva a la práctica científica.

Que todo eso concierne a la filosofía, a las relaciones de fuerzas filosóficas y, por consiguiente, en última instancia, á la lucha filosófica, eso de alguna manera los científicos lo saben. Por poco que conozcan su pasado, saben muy bien, por ejemplo, cuánta ayuda recibieron las ciencias experimentales del siglo xviii de las filosofías materialistas de entonces. Y bajo la cobertura de la gran Historia de las Luces, los científicos saben muy bien cuál era el objetivo del combate en la representación que los hombres de aquel tiempo (los curas y sus intelectuales por un lado, enciclopedistas materialistas por otro) se hacían de las ciencias y de la práctica científica: se trataba de liberar los «espíritus» de una falsa interpretación de la ciencia y del conocimiento, a fin de conseguir que triunfase sobre ésta una representación «correcta» o más «correcta». Se trataba de una lucha para transformar la FEC existente: y en esta lucha, para poder desequilibrar la relación de fuerzas, los científicos tenían necesidad de los filósofos y se apoyaban en éstos.

Claro que todo eso no siempre ocurre a la luz del día, como en este ejemplo. Pero al igual que nuestra «crisis de la ciencia» nos descubría al filósofo que duerme en cada científico, esa explícita alianza de los científicos y los filósofos de la Ilustración, bajo la consigna común del «materialismo», nos muestra la condición sin la cual la relación de fuerzas entre el Elemento 2 y el Elemento 1 no puede alterarse en la FEC. Esta condición es la alianza de los científicos con la filosofía materialista, la cual aporta a los científicos la ayuda de una fuerza indispensable para reforzar el elemento materialista en su lucha por reducir las ilusiones religiosas-idealistas que dominaban su FEC. No cabe duda de que, entonces, las circunstancias eran «excepcionales», pero una vez más el ejemplo sirve para hacernos ver «en letras mayúsculas» lo que, en el curso «normal» de las cosas, está escrito «en letras minúsculas», ilegibles incluso. Y ya que estamos hablando de esta gran alianza de la filosofía materialista y de los científicos en el siglo xviii, ¿por qué no recordar que la consigna bajo la cual se estableció dicha alianza, materialismo, fue aportada a los científicos por los filósofos que querían serles útiles y que en líneas generales, y a pesar de las deficiencias (mecanicista, etc.) de este materialismo, les fueron en este aspecto verdaderamente útiles?

Pero al mismo tiempo, y siguiendo con nuestro ejemplo, hay que tener muy en cuenta los límites objetivos de esta alianza. En efecto, el «materialismo» que acudía en auxilio de las ciencias y de los científicos, les protegía ante todo del poder y de la impostura religiosos. La «línea de demarcación histórica» de esta época pasaba por aquí: entre el «saber religioso», que no era otra cosa que dogma y «oscurantismo», que pretendía dirigir todo el conocimiento posible, y el saber científico, abierto y «libre» ante el inacabable descubrimiento del mecanismo de las cosas. Pero este mismo «materialismo» estaba sometido, en su propia representación de la «Verdad», a la dominación de otro idealismo: jurídico, moral y político. No por azar el materialismo del siglo xviii fue también el materialismo del «Siglo de las Luces». En, el gran símbolo de la Ilustración, que la lengua alemana traducía por una palabra aún más explícita: Aufklärung, alumbramiento, iluminación (que no tiene nada que ver con la mística del «iluminismo»), los científicos y los filósofos de aquel tiempo vivían también una gran Ilusión: la de la omnipotencia histórica del conocimiento. Vieja tradición, que procede de tiempos muy lejanos, ligada indudablemente al «poder» atribuido, en la división del trabajo, a quienes detentaban el «saber» (pero tengamos en cuenta que no existe un «poder del saber» que no esté ligado al «poder» a secas): exaltación de la omnipotencia del Conocimiento sobre la Ignorancia. Basta con que la Verdad aparezca para que, así como la luz del día expulsa la noche, se disipen todas las sombras: errores y prejuicios. Este «pensamiento» no ha cesado nunca de inspirar a los científicos, incluso a los contemporáneos. Siempre les queda en algún rincón de la conciencia la certeza de que, poseyendo la ciencia y la experiencia de su práctica, poseen verdades excepcionales, además de la Verdad, que no dudan que algún día será finalmente reconocida y transformará el mundo, como son las «virtudes» de su adquisición: honestidad, rigor, pureza, desinterés -sobre las cuales creen firmemente que pueden construir una Ética. ¡ Y creen que todo eso les viene de su propia práctica! ¿Cómo no creerlo si son en su práctica honestos, rigurosos, puros y desinteresados? Estas «evidencias» son las más difíciles de vencer. Porque volviendo al siglo xviii, en él vemos «tan claramente como la luz del día», que esta convicción de la omnipotencia de la verdad científica pro-, venía de algo muy distinto de las ciencias propiamente dichas: de la «consciencia» jurídica, moral y política de los intelectuales de una clase ascendente, segura de alcanzar el poder por la evidencia de la Verdad y de la Razón, y que situaba de antemano la Verdad en el poder para así ocuparlo. En su filosofía de la Ilustración, los científicos y los filósofos del xviii, por materialistas que fueran en su lucha contra la religión, no

por eso dejaban de ser idealistas en su concepción de la historia. Y es de su idealismo histórico (jurídico, moral, político) de donde les venía en último término la concepción idealista que tenían de la omnipotencia de la Verdad científica. Quienes actualmente (como es el caso de Monod) repiten, bajo diferentes modalidades, esos mismos principios, están convencidos, como también lo estaban sus antecesores, de que sólo hablan de su propia experiencia de científicos, cuando en realidad están hablando de algo muy distinto: de una filosofía de la historia que se presenta con amargura y con desilusión, -es fácil de comprender por qué- a la que reflejan a propósito de su práctica científica y sobre ella.

¿Por qué hemos mencionado tantos detalles? Para llegar a la siguiente conclusión. En la contradictoria historia del materialismo de la Ilustración puede verse cómo actúan las condiciones de la inversión de la relación de fuerzas entre el Elemento 1 y el Elemento 2, y los límites de esa inversión. Las condiciones: el materialismo de los filósofos fue incontestablemente útil a la práctica científica de la época, reforzando el Elemento 1 contra las imposturas religiosas del Elemento 2 que en aquel tiempo dominaban al Elemento 1. La alianza de los científicos con el materialismo fue útil a las ciencias. Los límites: pero al mismo tiempo que modificaba la anterior relación de fuerzas, la contradicción del materialismo de los filósofos de la Ilustración (idealistas en historia) sirvió, de hecho, para restaurar la vieja relación de fuerzas: sometiendo el Elemento 1, materialista, a un nuevo Elemento 2, idealista. Un nuevo Elemento 2 'que recogía, bajo la ilusión de la omnipotencia de la Verdad, es decir, del conocimiento científico, todos los argumentos del empirismo que entonces imperaba.

En la medida en que este análisis, que no es más que uno de los muchos que podrían hacerse, posea algún valor indicativo, verifica, aunque en este caso a la inversa, y (cosa aún más interesante) de manera contradictoria, nuestra Tesis de la dominación del Elemento 2 sobre el Elemento 1, y de la impotencia de la FEC para cambiar su relación de fuerzas internas, para criticarse a sí misma. ¿Acaso es necesario decir que las ilusiones que se hacían los filósofos y ,los científicos de la Ilustración recibieron de la historia golpes terribles? No fueron sus ideas las que, «reformando el entendimiento», haciendo que se reconociera la «Razón», situando la Verdad en el poder, cambiaron el mundo: eso lo hicieron las masas populares, campesinos y plebeyos «sin Luces» pero con harapos, cuando éstas surgieron en la Revolución. Como tampoco fueron sus representaciones «luminosas» de la práctica científica las que hicieron que las ciencias avanzaran, sino el trabajo ingrato de algunos hombres que conseguían progresar, a

veces a causa de esas ideas, pero generalmente a pesar de ellas, gracias a otras ideas. Astucias de la .Razón».

Si aceptáis seguir nuestros razonamientos, podremos extraer de este ejemplo algunas consecuencias.

Espero, en primer lugar, haberos hecho «sentir» que la relación de fuerzas internas a una FEC no puede ser modificada mediante una «crítica» inmanente: sino que para ello se precisa una fuerza de apoyo, y que esta fuerza de apoyo no puede ser sino filosófica y materialista. Espero, en segundo lugar, haberos hecho comprender que esta relación contradictoria entre los Elementos de la FEC, al igual que la filosofía materialista que puede intervenir en el conflicto entre éstos, no existen desde toda la eternidad, sino que pertenecen a una coyuntura histórica definida. En esa coyuntura desempeñan un papel no sólo el estado de las ciencias, la división científica del trabajo, las relaciones entre las diversas ciencias, y eventualmente la dominación de una ciencia sobre las otras a las que impone su propia práctica como la práctica científica tipo, etc. -sino además el estado de la FEC dominante y el estado de las filosofías existentes, las ideologías prácticas y los conflictos de clase. Si se olvida esa realidad histórica, y sus formas necesariamente contradictorias, entonces se hace imposible la comprensión de todo lo que se refiere a las condiciones de su transformación.

Espero, por último, haber puesto de relieve que la filosofía materialista que puede servir de punto de apoyo a las fuerzas del Elemento 1 en su lucha para transformar de manera crítica las fuerzas del Elemento 2, debe ser distinta de la filosofía materialista que se alió con los científicos del siglo xviii contra la Iglesia, la filosofía y la ideología religiosa. La razón es que esta última filosofía, materialista en un aspecto, era idealista en otro, y los servicios que hacía a las ciencias por un lado, se los cobraba por otro, repitiendo así, en su FEC, bajo una nueva forma, la vieja dominación «del idealismo (Elemento 2) sobre el materialismo (Elemento 1).

Si eso es cierto, podemos quizás definir las condiciones de una nueva Alianza entre los científicos y una filosofía materialista que respete y sirva a la práctica científica.

1. No pueden ser condiciones generales (del tipo: los científicos tienen necesidad de la filosofía), sino condiciones específicas que por encima de todo tengan en cuenta las relaciones de fuerza históricas.

No basta con reconocer la existencia en la FEC de dos Elementos y su contradicción; ni con identificar uno como materialista y otro tomó idealista; ni con admitir que el segundo domina por regla general al primero. Hay que ver en cada caso la forma actual, histórica, de esos dos elementos y de su contradicción. Ya que -y eso es un hecho observable- la forma de la representación de la práctica científica, la forma de su contradicción varía en la historia con la historia de las ciencias y la historia de la filosofía, y, tras esas dos «historias», con la historia de las luchas políticas e ideológicas que se reflejan; al final, en esos dos Elementos. Es preciso identificar la forma histórica actual del antagonismo en la FEC dominante.

He dicho dominante, ya que es también un hecho observable (comenzamos a verlo cuando examinamos la posición de científicos pertenecientes a diversas ramas del saber científico) que no existe una sola y única forma de FEC en una época determinada, sino varias, de entre las cuales una está en posición dominante, y las otras, que tuvieron su época de poder, han debido someterse, pero siguen subsistiendo en posición dominada. Así por ejemplo, el racionalismo mecanicista dominante en el siglo xvii, el racionalismo empirista dominante en el xviii, el positivismo dominante en el xix (disculpad esas indicaciones muy esquemáticas), aunque dominadas hoy día por la FEC neopositivista «lógica», subsisten y sobreviven en nuestra propia coyuntura, por más dominadas que estén -y les basta con que surja una «ocasión» propicia, para volver a ocupar, en determinadas disciplinas, el primer plano (así por ejemplo el racionalismo mecanicista cartesiano dominando la FEC en la lingüística de Chomsky o en la biología de vanguardia).

Esta enumeración, como evidentemente habréis visto, no es en absoluto el índice de una sucesión lineal. Es, por el contrario, la huella de una historia conflictiva, que ha enfrentado, en combates duros y enormemente largos, a modalidades diferentes de FEC: como son distintas «maneras de pensar» la práctica científica, «modos de plantear los problemas científicos» (las «problemáticas»), y por último «modos de resolución» de las contradicciones teóricas de la historia de las ciencias. Es precisamente porque esta historia es conflictiva por lo que se resuelve necesariamente con la subida al poder de una nueva «forma de pensamiento», de una nueva FEC, la cual, a partir de un determinado momento, sustituye a las anteriores.

Pero si debe hablarse de una historia conflictiva de las FEC, es preciso entonces considerar toda coyuntura como conflictiva (incluida la

nuestra). Y como en filosofía un conflicto nunca se resuelve ni definitiva ni absolutamente, para poder ver claro en este conflicto no basta simplemente con reconocer las fuerzas en presencia: hay que conseguir además acotar la tendencia de resolución de este conflicto; saber de dónde viene para saber a dónde va, a qué «toma del poder» va a dar lugar. De modo que, considerando todas las formas de FEC «estratificadas» que subsisten, y que intervienen directa á indirectamente en el conflicto, y las formas más vivas que se enfrentan en primer plano, hay que discernir cuál es realmente la fuerza ascendente y a través de qué proceso contradictorio está abriéndose camino a fin de alcanzar la posición dominante. Más adelante veremos cuál es hoy día esta FEC ascendente: el neopositivismo lógico.

2. Las condiciones de la Alianza entre los científicos y la nueva filosofía materialista deben ser particularmente claras. Repito que se trata de una Alianza mediante la cual la filosofía materialista aporta su ayuda al Elemento 1 de la FEC a fin de luchar contra el Elemento 2 de la FEC: para modificar la relación de fuerzas, dominadas por el idealismo del Elemento 2, a favor del Elemento 1. Gracias a esta Alianza, la filosofía materialista puede intervenir en la FEC, y únicamente en la FEC. Lo que significa: la filosofía solamente interviene en la filosofía. Por consiguiente se prohíbe a sí misma toda intervención en la ciencia propiamente dicha, en sus problemas, en su práctica. Eso no quiere decir, sin embargo, que exista una separación radical entre la ciencia por una parte y la filosofía por otra, que la ciencia sea un campo reservado a lo exclusivamente científico. Lo que sí quiere decir es que el papel de las categorías filosóficas e incluso de las concepciones filosóficas en la ciencia, de las que no hemos hablado aún,' se ejerce, entre otras modalidades, a través de la FEC, y que la intervención filosófica de la que estamos hablando es una intervención de la filosofía en la filosofía. Se trata una vez más de desequilibrar la relación de fuerzas internas a la FEC de manera que la práctica científica deje de ser explotada por la filosofía, y en cambio sea servida por ésta.

Se comprende así por qué insistimos tanto en el carácter innovador de la filosofía materialista, de la cual la práctica científica puede esperar que la sirva. Porque, para servir a la práctica científica, esta filosofía materialista debe estar en condiciones de combatir todas las modalidades de explotación idealista de las ciencias, y, para poder estar en condiciones de combatirlas con conocimiento de causa, esta filosofía materialista debe ser capaz de dominar mediante el conocimiento y la crítica los lazos orgánicos que la unen a las ideologías prácticas de las que, como cualquier otra filosofía, depende. Ya hemos

visto antes gracias a qué condiciones este control crítico era posible solamente en el caso de una filosofía materialista ligada a los descubrimientos mediante los cuales Marx abrió el camino al conocimiento de los mecanismos de las «relaciones sociales ideológicas» (Lenin), es decir, de la función de las ideologías y de sus antagonismos de clase.

3. Puede sostenerse perfectamente la idea de que las categorías filosóficas -cuando son «correctas»--- funcionan como relación de producción y de reproducción de los conocimientos científicos.

Pero, si eso es cierto, se comprende también que no se trata de una simple «aplicación» de una filosofía ya hecha a una FEC determinada. Puesto que, suponiendo que se tratara de la aplicación de una filosofía ya hecha, perfectamente elaborada y dueña de todas sus categorías, no puede esperarse que opere el milagro. La relación de fuerzas no se invertirá instantáneamente, las ilusiones idealistas no serán inmediatamente barridas. Si así pensáramos estaríamos reproduciendo en el interior de una filosofía formalmente materialista, lo esencial de la concepción idealista de la Ilustración: a saber, la omnipotencia de la Verdad que disipa las tinieblas del error. Aunque dispusiéramos de una filosofía materialista, no tendríamos la práctica materialista de esta filosofía materialista. Habríamos olvidado que todo este tinglado es una lucha. La Alianza que nosotros proponemos no se reduce a un simple protocolo de acuerdo, que se firma y se difunde pero con el que todo sigue estando por hacer: el largo y penoso trabajo, que es un combate, para ganar terreno al adversario, para desmontar sus argucias y prevenir sus maniobras, el largo y penoso combate para afrontar las formas imprevistas que pueden surgir del desarrollo de la práctica científica propia, y de las que el adversario sabrá siempre sacar provecho. Cuando los aliados se ponen de acuerdo para unir sus fuerzas, deben saber que emprenden una lucha común, pero . que es al mismo tiempo una lucha que no tiene final. Y una lucha tanto más violenta por cuanto nosotros seguimos viviendo en una situación en la que el idealismo es dominante, y lo será durante mucho tiempo aún, en la conciencia de los intelectuales, incluso después de la revolución.

En todo este último párrafo hemos, en cierta manera, supuesto que la filosofía materialista estaba ya. hecha -y con sus argumentos bien consolidados. Ahora bien, resulta que la realidad es muy otra. Los científicos a quienes proponemos esta Alianza deben saber cuál es la filosofía materialista con la que se alían. Si la filosofía es lucha, y si, en esta lucha, es la filosofía idealista la que domina, eso significa

inevitablemente que la filosofía materialista dialéctica debe constituirse en esta lucha, debe conquistar poco a poco, en esta lucha, sus propias posiciones sobre las del adversario a fin de poder acceder a la existencia de una fuerza histórica. Así como la filosofía materialista no detenta la «verdad» de las ciencias, tampoco pretende presentarse a sí misma como una verdad establecida. Claro está que nosotros podemos enunciar cierto número de Tesis de base, que comienzan así a constituir un cuerpo de categorías: y estas Tesis se ponen a prueba en la lucha contra las Tesis idealistas. Pero no constituyen un «sistema», como ocurre en las filosofías idealistas: el sistema de una Verdad total y cerrada. Si la filosofía materialista dialéctica es efectivamente, con conocimiento de causa, una fuerza de combate en la teoría, debe, sobre la base de un mínimo de principios firmemente asentados que aseguren su posición, ser lo suficientemente móvil como para poder dirigirse allí donde la lucha la llame, y formarse, es decir, constituirse en la misma batalla.

— ¿Alguna vez se ha ofrecido a los científicos una alianza así? Es en efecto una alianza harto singular: porque respeta a las ciencias en el terreno que les es propio; porque no pide el auxilio de la filosofía más que para intervenir en la filosofía que explota las ciencias; porque en lugar de prometer un milagro, anuncia una lucha conducida con conocimiento de causa, y una lucha que no tiene final; porque en lugar de la intervención de una filosofía ya hecha, advierte que la filosofía deberá hacerse en esa intervención. ¿Habéis oído hablar alguna vez de una filosofía que ande con tantas precauciones a la hora de ofrecer sus servicios?

Pues bien, os invitamos a formar esta alianza. No esperamos de ella grandes maravillas, porque sabemos en qué mundo vivimos, en el cual las cosas más esenciales, e incluso aquéllas que conciernen a la filosofía espontánea de los científicos, no se resuelven en la cabeza de los intelectuales, sino en la lucha de clases y en sus resultados. Sin embargo, podemos esperar algunos resultados de esta alianza: para científicos como vosotros, y para filósofos como nosotros. Al invitaros a trazar una «línea de demarcación» en vuestra FEC entre el Elemento 1 y el Elemento 2, no nos estamos comportando como espectadores o como jueces, siempre dispuestos a dar t ()nse, jos. Al invitaros a firmar la alianza con la filosofía materialista dialéctica, no nos estamos comportando como hermanos mayores que disponen de la fuerza que vosotros necesitáis. Y eso es así porque nosotros nos aplicamos a nosotros mismos la norma que os estamos recordando. ¿Y cómo? «Trazando» por nuestra parte una línea de demarcación» en la-

filosofía, adoptando en la filosofía las posiciones que consideramos más adecuadas para combatir al idealismo.

Creo que si nos habéis seguido hasta aquí, habréis tenido ocasión de convenceros que esa es efectivamente nuestra práctica. Ya desde el principio de esta Introducción hemos podido hablar de la filosofía solamente a continuación de ocupar una posición definida en la filosofía. Ahora bien, no se ocupa una posición en la filosofía de la misma manera que el buen salvaje de Rousseau ocupa, en el Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres, un rincón de bosque vacío. En filosofía, todo el espacio está siempre ocupado. Para ocupar una posición en este espacio es preciso luchar contra el adversario que lo está ocupando. Y eso no ocurre sin violencias. Claro que todo eso ocurre «con palabras», y nada más fácil de oír que las palabras. Pero esas palabras no son arbitrarias, y además son palabras que deben sostenerse conjuntamente, sin lo cual, desparramándose por todas direcciones, no podrían mantener ningún espacio, ninguna posición. Eso es lo que ha ocurrido aquí entre nosotros. Quizá os habremos dado la sensación de que os soltábamos un discurso preparado de antemano. Pedagógicamente (didácticamente), tal vez; pero filosóficamente, no. En realidad, hemos efectuado lo que hemos conseguido deciros tras un largo y sostenido esfuerzo: un trabajo de reflexión que es al mismo tiempo una lucha. Y ya que os hemos dado el ejemplo, adelante: ahora os toca a vosotros.

APENDICE

SOBRE JACQUES MONOD

Este apéndice está dedicado al análisis de los fragmentos de la lección inaugural de Monod en el Collège de France, publicados por el periódico «Le Monde» del 30 de noviembre de 1967.

Esta crítica constituía originariamente el 4.º curso. Aquí la publico tal como fue dictada, sin modificación alguna.

El texto de Monod es un documento excepcional, de una calidad científica y de una honestidad intelectual sin igual. Me refiero a él con el mayor respeto -respeto que espero sea patente durante todo mi análisis. Veréis cómo no me considero en absoluto autorizado para intervenir en su contenido propiamente científico, que acepto sin reservas como una referencia absoluta para la reflexión filosófica. En cambio, veréis cómo al mismo tiempo no sólo me creo autorizado, sino que además debo, incluso ante Monod, distinguir correctamente entre este contenido propiamente científico y la utilización filosófica a que se ve sometido, no por parte de filósofos distintos de Monod, sino por él mismo, en el Elemento 2 de su FEC, en su filosofía y en su concepción del mundo (CDM).

Procuraré tratar la FEC de Monod, su filosofía y su CDM de la manera más objetiva posible. Al hablar de Monod, al citar sus declaraciones, no pretendo analizar a Monod como individuo, sino las realidades que figuran en su propia «consciencia», entendidas como realidades que figuran en la «consciencia» de todo científico, es decir, en tanto -que realidades objetivas, independientes de la personalidad subjetiva de los científicos. A través del análisis del texto de Monod lo que pretendo es, pues, desvelar ciertas realidades generales objetivas las cuales, en formas diversas, según los individuos, sus respectivas disciplinas y según el momento histórico que su ciencia atraviesa, dominan y dirigen, casi siempre sin que ellos ni siquiera lo sepan, la «consciencia» de todos los científicos. Hablo de científicos en sentido estricto, pero es evidente que lo que digo de éstos es también aplicable, y con mucho mayor motivo, a los especialistas de las ciencias humanas y hasta a los simples filósofos, aunque con importantes y específicas diferencias.

Unas pocas líneas referentes a la forma particular que esos elementos generales revisten en Monod. Como se verá, esos elementos culminan en una concepción del mundo idealista que yo no comparto. Pero la

CDM de Monod representa una tendencia idealista cuya forma es enormemente particular: es lo que, en el interior de la tendencia idealista, podría considerarse como «la forma de idealismo más rica en contenidos científicos». Prueba de ello es, además de otros indicadores muy importantes, el hecho de que la moral que domina la CDM de Monod es lo que éste denomina una ética del conocimiento, es decir, que es una ética estrechamente ligada a la práctica científica.

Por su riqueza científica, por su honestidad,- por su nobleza, el texto de Monod es, para nosotros, un texto excepcional, al cual tributo públicamente mi homenaje, -que no es más que el homenaje de un filósofo. Quisiera que lo entendiérais solamente así, como un homenaje ofrecido desde la filosofía, pero sobre todo como un homenaje.

Para mayor claridad en la exposición, distinguiré cuatro elementos en la Lección inaugural de Monod:

1. La ciencia biológica moderna.
2. La filosofía espontánea del científico (FEC).
3. La filosofía.
4. La concepción del mundo (CDM).

1. La ciencia biológica moderna Está presente en la exposición que Monod hace de sus más recientes resultados, y de sus principios fundamentales (inicio del párrafo 2, párrafos 4, 5 y 6).

Esta exposición puede dividirse como sigue, en tres «momentos»:

a) Enunciado del contenido del descubrimiento que ha transformado la biología moderna: el ácido desoxirribonucleico (ADN); «constituyente de los cromosomas, guardián de la herencia y fuente de la evolución, piedra filosofal de la biología».

b) Reflexión de este resultado científicamente revolucionario en el marco de los conceptos de la teoría biológica: conceptos de «emergencia» y de «teleonomía». Nuevos conceptos clave de la teoría biológica moderna. e) Retrospectivamente, estos nuevos conceptos hacen gnc los antiguos conceptos de la teoría clásica (evolución, finalidad) aparezcan conservados pero superados, subsumidos bajo una nueva forma. Paralelamente, las antiguas teorías filosóficas ligadas a los antiguos conceptos biológicos (vitalismo, mecanicismo) y las filosofías que explotan los resultados o las dificultades de la biología (filosofía religiosa, metafísica) aparecen superadas y recliizadas

(párrafos 2 y 3); superadas, pero no conservadas: rechazadas sin apelación.

2. La filosofía espontánea del científico (biólogo) (FEC)

Está presente en la exposición de los resultados de la biología moderna, su reflexión en el marco de la teoría biológica y sus efectos retrospectivos. Se distingue en ella la presencia de los dos elementos: Elemento 1, intracientífico, materialista; Elemento 2, extracientífico, idealista.

Elemento 1 (de la FEC)

Fundamentalmente materialista, fundamentalmente dialéctico.

Por lo general, el Elemento 1 aparece casi siempre, si no siempre, ligado a la exposición de los resultados científicos, es decir; mezclado con el material científico propiamente dicho: no se muestra como algo aislado, y el científico no reflexiona directamente sobre él. A nosotros corresponde «desligarlo», es decir, sacarlo a la luz en su distinción, mediante una línea de demarcación filosófica. El Elemento 1 aparece entonces, en la exposición y sus consecuencias, como tendencia, diferenciada y confrontada con otras tendencias.

Eso es muy visible en el texto de Monod, ejemplar en este aspecto. Monod no se proclama materialista, ni dialéctico; esas palabras no figuran en su texto, pero todo lo que dice acerca de la biología moderna manifiesta una profunda tendencia materialista y dialéctica, visible en algunas afirmaciones positivas asociadas a determinadas condenas filosóficas.

a) Materialismo Puntos cruciales:

Definición de la realidad material del objeto de la biología mediante la crítica de la noción de «materia viva» (noción científicamente caduca y que sólo «funciona» en algunas filosofías). La denuncia de una expresión es la denuncia de una explotación filosófica, y por consiguiente anticientífica: más exactamente, denuncia de la filosofía vitalista que encierra la noción de «materia viva». La expresión «materia viva» no tiene el menor sentido. «Existen sistemas vivos: no existe materia viva». Denuncia de la utilización equívoca de la noción de «materia viva» por «algunos físicos» y de la explotación de esa misma noción por la metafísica y la filosofía religiosa (ataque contra Teilhard).

El rechazo de la noción de «materia viva» no lanza en absoluto a Monod al espiritualismo o al idealismo: sigue siendo materialista. Los sistemas vivos han «emergido» en el mundo material («emergencia local de estructuras complejas» dotadas de propiedades específicas). Esta «emergencia» es concebida en términos de tendencia claramente materialista: esta «emergencia» posee un «soporte físico», el ADN.

Obsérvese que las tesis materialistas de Monod se presentan de manera a la vez positiva y polémica: lo que es rechazar los elementos filosóficos (explotadores) a fin de «abrir el camino» a la exposición de los resultados científicos. Esa operación es, por sí misma y por sus resultados, de tendencia materialista.

b) Dialéctica Puntos cruciales:

Crítica de la relación ideológica (explotación filosófica) que anteriormente dominaba entre la emergencia y la teleonomía (ex-teleología, finalismo). Monod rechaza toda teoría que subordine la emergencia (el surgimiento de la vida) a la teleonomía: rechaza así, de la manera más clara, la tendencia espiritualista-religiosa para la cual si la vida ha surgido en el mundo material, ha sido «para» realizar un fin providencial o natural, -para» producir el «Espíritu». De nuevo contra Teilhard y contra toda explotación religiosa-espiritualista-idealista de la biología.

Esta crítica «abre el camino», al igual que en el apartado anterior, a categorías positivas: en especial a la categoría de «emergencia». De hecho la categoría de emergencia «funciona» en Monod no sólo como una categoría puramente científica, sino además como una categoría que representa una teoría posible de la dialéctica actuante en la propia naturaleza. Categoría muy importante: Monod propone, en realidad, con este concepto de emergencia, un «núcleo racional» de origen puramente intracientífico lleno -por su potencialidad teórica, y por la tendencia de esta potencialidad- de resonancias dialécticas. A nivel práctico, elementos con los que pensar, a condición de que se tome en serio, lo que persigue una determinada tendencia filosófica con lo que se ha venido denominando las «leyes de la naturaleza» e incluso la dialéctica de la naturaleza. Tradicionalmente se habla (le «salto cualitativo», de «paso dialéctico de la cantidad a la calidad», etc. Monod ofrece con la noción de emergencia elementos con los que renovar parcialmente, y con elementos intracientíficos, el enunciado de este tema. Resumiendo: materialismo, dialéctica -esos son los componentes del Elemento 1 en Monod. En el caso de este biólogo contemporáneo

que es Monod, el Elemento 1 está en consonancia con una tendencia filosófica determinada: el materialismo dialéctico.

Elemento 2 (de la FEC)

Elemento extracientífico, idealista: así lo he calificado antes. También en este punto Monod es ejemplar; porque el Elemento 2 aparece en él casi en estado puro (lo cual no es frecuente entre los científicos), como la recuperación del anterior Elemento 1 de forma y bajo una tendencia completamente opuestas a la forma y la tendencia que nosotros habíamos descubierto en el Elemento 1. Y este Elemento 2 posee un contenido prácticamente idéntico al Elemento 1, pero con inversión de sentido, inversión de tendencia. Veamos de nuevo los dos componentes del Elemento 1: el materialismo y la dialéctica, para descubrir qué ocurre con ellos en el Elemento 2.

a) Materialismo

En el Elemento 1, Monod definió el contenido materialista de su tendencia al eliminar el mecanicismo y el vitalismo, y al decir que no existe «materia viva», sino sistemas vivientes, indicando en el ADN el «soporte físico» de esos sistemas vivos.

Pero cuando Monod sale del terreno de la biología, de lo que denomina con una expresión ya de por sí sospechosa la «biosfera» (de origen teilhardiano), para hablar de lo que con una expresión aún más sospechosa denomina la «noosfera» (también de origen teilhardiano), deja de respetar las normas que dirigían el contenido materialista del Elemento 1. Es entonces cuando vemos como se invierte, en el uso de los conceptos del Elemento 1, la tendencia materialista que dominaba en el Elemento 1, en tendencia idealista, y hasta espiritualista. El síntoma más evidente de esa inversión nos lo proporciona el cambio de actitud de Monod con respecto a Teilhard: en el Elemento 1, Monod está totalmente en contra de Teilhard. En el Elemento 2, Monod recurre a dos conceptos de Teilhard: la «noosfera» y la «biosfera». Resulta además, como veremos, que la componente dialéctica, expresada por el concepto de emergencia, pasa a ser asimismo idealista y cae en lo que Monod evitó en el Elemento 1, a saber, en el par espiritualismo-mecanicismo. De modo más claro: Monod propone una teoría del nacimiento de la humanidad: «Sólo el último de esos accidentes podía conducir en el seno de la biosfera a la emergencia de un nuevo reino, la noosfera, el reino de las ideas y del conocimiento, nacido el día en que las nuevas asociaciones, las combinaciones creadoras producidas en

individuo pudieron, transmitidas a otros, evitar en adelante sucumbir con él.»

Tesis precisa: es el lenguaje el que ha creado al hombre. El reino del hombre es la noosfera. La noosfera es «el reino de las ideas y del conocimiento».

En esa extrapolación, Monod se cree materialista por el hecho de que el lenguaje no es para él de origen espiritual, sino simplemente una emergencia accidental cuyo soporte biofisiológico son los contenidos de información [le] sistema nervioso central humano.

Sin embargo, en su teoría de la noosfera, Monod es, en realidad (y no según sus convicciones) idealista, más exactamente mecanicista-espiritualista. Mecanicista, por que cree poder dar cuenta de la existencia y del contenido de la «noosfera» mediante los; efectos producidos por la emergencia del soporte biofisiológico del lenguaje (el sistema nervioso central humano). Más claramente: cree dar cuenta del contenido de la existencia social de los hombres, inclusive de la historia de las ideas de éstos, apelando simplemente a los mecanismos bioneurológicos. Mecanicismo es extender sin ninguna justificación científica las leyes biológicas a la existencia social de los hombres. Monod insiste en la legitimidad de esa arbitraria extensión: «La noosfera, aun siendo inmaterial, poblada sólo por estructuras abstractas, presenta fuertes analogías con la biosfera de la que ha emergido.» Y no (le una manera indirecta, sino ansiando el advenimiento de una mente extremadamente capaz que sabrá escribir, «de un modo similar a la obra de Darwin, una "historia natural de la selección de las ideas"»). Monod ni siquiera espera a que esta mente extremadamente capaz nazca, sino que él mismo le proporciona gentilmente las bases de su obra futura: una sorprendente teoría biológica de las ideas como seres dotados de las propiedades específicas de las especies vivientes, dedicadas a las mismas funciones y sometidas a idénticas leyes que éstas: existen ideas que poseen poder de invasión, otras que van debilitándose en tanto que son especies parásitas, y otras condenadas por su rigidez a una muerte inevitable.

Con este gran biólogo de vanguardia, volvemos a caer en banalidades que tienen más de un siglo de existencia y a las que Malthus y el darwinismo social dieron un enorme empuje ideológico durante todo el siglo xix. Teóricamente hablando, el mecanicismo de Monod consiste en esta tendencia: colocar mecánicamente los

conceptos y las leyes de lo que él denomina la «biosfera» por encima de lo que denomina la «noosfera», colocar el contenido del materialismo propio de las especies biológicas por encima de un objeto real muy distinto: las sociedades humanas. Se trata de un uso idealista del contenido materialista de una ciencia determinada (en nuestro caso, la biología contemporánea) al extenderlo al objeto de otra ciencia. Este uso idealista del contenido materialista de una determinada ciencia estriba en imponer de modo arbitrario a otra ciencia, que posee un objeto real distinto a la anterior, el contenido materialista de la primera. Monod afirma que el soporte físico de la biosfera es el ADN. En el estado actual de la ciencia biológica, esta tesis materialista es inatacable. Pero aun cuando Monod cree ser materialista al considerar que la base biofisiológica de lo que él denomina la «noosfera», es decir, de la existencia social e histórica de la especie humana, es la emergencia del soporte bioneurológico del lenguaje, no es materialista, sino, como habitualmente se dice, «materialista mecanicista», lo cual hoy día, en teoría de la historia humana, equivale a idealista. Digo hoy día, ya que el materialismo mecanicista que fue, en el siglo xviii, el representante del materialismo en historia, no es actualmente sino una representación más de la tendencia idealista en historia.

Como mecanicista, Monod es, al mismo tiempo y necesariamente, espiritualista. Su teoría de que el lenguaje ha creado al hombre puede ser atentamente escuchada, del modo más interesado, por ciertos filósofos del campo de la antropología, de la literatura, y hasta del psicoanálisis. Pero debemos desconfiar de quien escucha atentamente de modo interesado: su interés consiste en tergiversar interesadamente lo que se les dice para poder oír lo que desean realmente oír y que puede estar de acuerdo con lo que desean oír, pero que puede ser falso en relación con lo que efectivamente se les dice. La teoría del lenguaje creador del hombre es, en el texto de Monod, urca teoría espiritualista que ignora la específica materialidad del objeto al que en realidad concierne. Decir que el lenguaje ha creado al hombre equivale a afirmar que no es la materialidad de las condiciones sociales de existencia, sino lo que el propio Monod denomina «la inmaterialidad» de la noosfera, el «reino de las ideas y del conocimiento», la base real, es decir, el principio de inteligibilidad científica de la historia humana. Ninguna diferencia esencial separa esas tesis que Monod cree científicas, pero que no pasan de ser ideológicas, de las más tradicionales tesis del espiritualismo convencional. Y es que cuando se considera el soporte biofisiológico del sistema nervioso central como la única base material de la «noosfera», por fuerza hay que recurrir al Espíritu para llenar el vacío de la «noosfera» ya que se hace imposible cualquier otra recurrencia, o al menos una recurrencia científica.

Así es como el materialismo del Elemento 1 se invierte en el idealismo del Elemento 2 de la FEC de Monod. Se trata de una inversión de tendencia que afecta a un mismo contenido (a los mismos conceptos), al ser la tendencia idealista en- Monod el resultado del par mecanicismo-espiritualismo. Se puede rehacer la genealogía lógica de esta inversión: materialismo al principio, después mecanicismo, espiritualismo, y por último idealismo. En el caso de Monod, el punto crucial, aquel en el que tiene lugar la inversión, es el mecanicismo. Un uso mecanicista del materialismo biológico fuera de la biología, en la historia, produce el efecto de inversión de la tendencia materialista en tendencia idealista.

b) Dialéctica Idéntica inversión.

En el Elemento 1, la dialéctica es materialista: aparece con el concepto de emergencia. Este concepto de emergencia funciona adecuadamente desde el punto de vista científico, en el dominio de la ciencia biológica. Y funciona de modo materialista.

Pero cuando se sale de la esfera de la biología para pasar a la noófera, el concepto de emergencia pierde su contenido científico original y resulta contaminado por el modo como Monod entiende la naturaleza de su nuevo objeto: la historia. En la historia, la dialéctica funciona de un modo sorprendente.

Primero, porque en la historia la emergencia prolifera: es un verdadero «deus ex machina». Cada vez que ocurre algo nuevo, una idea nueva, un nuevo acontecimiento, Monod pronuncia la palabra mágica: «emergencia». Por regla general, puede afirmarse que cuando un concepto sirve para pensarlo todo, está muy cerca de no poder pensar nada. Es el subterfugio que ya Hegel denunció contra Schelling cuando éste aplicaba en todos los casos su teoría de los polos: formalismo.

Segundo, la emergencia funciona en la historia no de un modo apropiado a la historia, sino tal y como funciona en biología: por ejemplo, la teoría de la selección natural de las ideas, esa vieja impostura que Monod cree nueva.

Por Último, quiérase o no, y a pesar de lo que Monod había dicho antes acerca de la primacía de la emergencia sobre la teleonomía, contra Teilhard y los finalistas, como lo que constituye el fondo de la historia para Monod, es la emergencia de la noósfera, es decir, la emergencia del Espíritu; como la noósfera es, científicamente hablando, un

concepto vacío; y como emergencia y noosfera son conceptos constantemente asociados en repetidas ocasiones, de todo ello resulta un efecto-filosófico en la mente, no de Monod, por supuesto, sino de sus oyentes y de sus lectores. Esa vacía insistencia produce, en realidad, un efecto de inversión de sentido y de tendencia: quiérase o no, todo ocurre como si la noosfera fuera el producto más complejo, más sutil, más extraordinario de toda la serie de emergencias, y por lo tanto un producto «valorizado», si no de derecho (Monod no lo dice), sí de hecho. La multiplicación repentina y milagrosa de emergencias en la noosfera no es más que la manifestación, empírica en cierto sentido, de este privilegio de hecho, pero al fin y al cabo privilegio: la noosfera es la esfera privilegiada del funcionamiento de la emergencia. Al llegar a este punto, la relación se invierte y todo ocurre como si la sucesión de emergencias tuviera como inconfesado fin, como teleonomía, la emergencia de la noosfera. Monod puede recusar esta interpretación, pero como en realidad no puede controlar las nociones que utiliza en el terreno de la historia, como por otra parte cree que son científicas, cuando no son más que ideológicas, no debe sorprendernos que Monod considere sólo la intención de su discurso, y no su efecto objetivo. La dialéctica, materialista en el Elemento 1, se convierte en idealista en el Elemento 2. Inversión de tendencia. Ya sé que lo que acabo de decir no puede probarse fácilmente, ya que sólo hablo de un «efecto» sobre quien escucha o sobre quien lee, efecto que a su vez es incomprensible fuera del marco de una convergencia de efectos diversos; voy a analizar dos de esos otros efectos para reforzar así lo que antes decía.

1. Monod da una definición de la emergencia que contiene en realidad dos definiciones, y muy distintas una de otra. Su lección comienza con esta definición, que cito a continuación:

«La emergencia es la propiedad de reproducir y de multiplicar estructuras ordenadas sumamente complejas, y de permitir la creación evolutiva de estructuras de complejidad creciente.»

Sería enormemente apasionante analizar minuciosamente esta definición, muy pensada, pero sin embargo inestable, puesto que contiene dos definiciones distintas, dos propiedades diferentes pensadas con un único y mismo concepto. La emergencia es una propiedad doble: de reproducción y de creación. La dificultad está en esta y. Porque la propiedad de reproducción es una cosa y la propiedad de creación es otra. Es evidente que, en biología, la segunda sólo tiene valor científico sobre la base de la primera: si las formas de vida no estuvieran dotadas de la propiedad de reproducirse y de multiplicarse,

nada nuevo podría surgir de ellas que fuera a la vez viviente y más complejo. Existe, por tanto, una relación entre reproducción y creación; pero existe también una diferencia, una ruptura: el inesperado surgimiento de lo nuevo, más complejo que lo anterior. Esta partícula y que une en Monod la reproducción y la creación, puede confundir ambas realidades; lo que es evidente es que las yuxtapone. Pero una yuxtaposición quizás no sea suficiente desde el punto de vista científico. La consecuencia es que Monod no piensa enteramente, y de modo satisfactorio, lo que dice -y eso ya desde la definición que con toda evidencia quiere designar una de las componentes esenciales del Elemento 1 de la FEC. Monod, en su definición, no distingue verdaderamente entre ambas propiedades. Sin embargo, en el dominio de la ciencia biológica, su práctica científica distingue perfectamente lo que en su definición se limita a yuxtaponer: existen los fenómenos de reproducción-multiplicación, y los fenómenos de surgimiento. No son fenómenos idénticos. En su exposición científica, cuando Monod hace que intervenga el término emergencia es prácticamente siempre para designar el surgimiento de nuevas formas: la reproducción permanece siempre en segundo plano. En realidad, en el caso del surgimiento, la reproducción no juega ningún papel científico a la hora de pensar este surgimiento: indica simplemente que nos estamos refiriendo a la vida, a formas que se reproducen y se multiplican. Eso lo soluciona el ADN. Es decir, que en su práctica Monod hace efectivamente una distinción que no piensa en su definición, salvo que se considere que la piensa en forma de conjunción y, lo cual resulta entonces insuficiente. Hegel escribió cosas verdaderamente interesantes sobre el uso que los científicos hacen, en su lenguaje 3, en su práctica, de la partícula y. A los científicos les iría bien leer esas páginas de la Fenomenología del Espíritu y que se refieren directamente a ellos. Continuando con nuestro análisis, el que esta definición de la emergencia produzca en su silencio central (sólo esta palabra: y) un efecto como la «creación» (palabra poco afortunada) de nuevas formas, de una complejidad «creciente», permite . que la noción de emergencia se deslice insensiblemente para convertirse en- un «impensado» que funciona como una finalidad «impensada», cambie, pues, de tendencia: del materialismo al idealismo.

2. Análogas consideraciones podrían hacerse a propósito del concepto de azar en Mónod. La verdad es que el concepto de emergencia está muy ligado al concepto de azar. En biología, el azar es algo así como el índice preciso de las condiciones de posibilidad de la emergencia. Desde Epicuro el concepto de azar juega un papel materialista positivo contra las explotaciones finalistas de la biología. Pero puede observarse

que Monod sigue utilizando el mismo concepto de azar cuando pasa de la biología a la historia, a la noósfera. Entonces, en la práctica, el par asociado emergencial/azar sirve a Monod para pensar, en forma de emergencias basadas en el azar, fenómenos perfectamente explicables sobre la base de una ciencia de la historia cuya existencia Monod no sospecha o no menciona. En la mayoría de los ejemplos históricos de Monod (Skakespeare, el comunismo, Stalin, etc.), el azar funciona aquí inversamente a como funciona en biología: no como índice de las condiciones de existencia de la emergencia, sino como teoría biologista de la historia propiamente dicha. La señal más evidente de esta inversión nos la da el darwinismo histórico de Monod. Mientras que Monod no hace intervenir la teoría de la selección natural en biología, la saca a relucir súbita y masivamente en la historia, al hablar de esa mente privilegiada que hará en un futuro una historia de «la selección de las ideas». Resulta bastante curioso ver como una noción como la de selección natural, que la biología limitó estrechamente o que incluso ha transformado profundamente, es repentinamente utilizada en historia. Es evidente que, para Monod, el subdesarrollo de la historia justifica que se utilice en ésta un concepto de forma incontrolada y desmesurada, sin que pueda compararse, además, con el uso que la biología moderna hace de este mismo concepto. El resultado que a nosotros nos interesa es, en cualquier caso, éste: gracias al uso incontrolado que de este concepto se hace, el azar ha cambiado de sentido, y de tendencia. Ha variado de un funcionamiento materialista a un funcionamiento idealista, -y, puesto que el azar está estrechamente ligado con la emergencia, la emergencia también.

Paso a resumir en pocas palabras lo que acabamos de decir al analizar el contenido de los Elementos 1 y 2 de la FEC de Monod.

La FEC de Monod es una FEC-Límite, ejemplar por su simplicidad y su claridad. Es extremadamente interesante por cuanto pone de relieve que la distinción que por nuestra parte hemos introducida en los cursos anteriores entre el Elemento 1 y el Elemento 2 afecta no sólo al contenido conceptual de estos dos elementos, sino además a la diferente tendencia que un mismo contenido reviste. El contenido de ambos elementos de la FEC de Monod es; en lo esencial, común. Está formado por cierto número de conceptos clave: en el caso de Monod, los conceptos de materia, de soporte físico, de sistema viviente, de emergencia, de azar, etc. Esos son los conceptos comunes a ambos elementos. A ellos se añade, en el Elemento 2, el concepto de noósfera; pero dado que el concepto de biosfera figura en el Elemento 1, podría pensarse que la noósfera es el complemento que el concepto de

biosfera lleva en su interior. Así pues, el contenido de los Elementos 1 y 2 es, en lo esencial, idéntico.

Sin embargo, como hemos dicho, existe una contradicción entre ambos Elementos: el Elemento 1 es materialista y el Elemento 2 es idealista. Esa contradicción no puede deberse al contenido de ambos elementos, ya que es idéntico: afecta, por lo tanto, a su sentido, a la significación del uso que de ellos se hace, es decir, a la tendencia que su empleo explícito o latente reviste.

De todo eso podemos concluir que la contradicción entre el Elemento 1 y el Elemento 2 de la FEC de Monod es una contradicción entre la tendencia materialista y la tendencia idealista, que reside en la representación que Monod se hace del contenido de sus conocimientos científicos (el estado actual de la biología), de la validez del uso y la extensión de sus conceptos clave, y de la naturaleza del conocimiento científico en general.

Podemos apuntar también que la tendencia materialista (Elemento 1) únicamente puede afirmarse positivamente en lucha contra las explotaciones filosóficas idealistas, espiritualistas y religiosas de los problemas de la biología (lucha contra Teilhard), es decir que el Elemento 1 no consiste simplemente en la constatación de la realidad de la práctica científica, sino que es un resultado al que se llega tras un polémico combate. Pero al mismo tiempo podemos observar que la tendencia idealista, apartada del Elemento 1 en la forma de sus representantes (Teilhard), reaparece de hecho en el Elemento 2, idealista. Prueba: se encuentra en el Elemento 2 un concepto clave de Teilhard que se ha colado subrepticamente, el concepto de noosfera. La tendencia idealista contra la que Monod lucha con todas sus fuerzas en el Elemento 1, haciendo que triunfe la tendencia materialista en éste, vuelve a aparecer de nuevo, y esta vez triunfante, en el Elemento 2. Lo trágico del asunto es que es el propio Monod quien le abre la puerta. Y como teóricamente no se puede comparar a un científico con un individuo que abre voluntariamente la puerta para que por ella penetre arrolladoramente el viento del idealismo, decimos que es el propio viento del idealismo el que abre la puerta. Tiene toda la fuerza que para ello requiere. Todo lo más que se puede decir de Monod, es que éste no impide que la puerta se abra por la fuerza del viento. No resiste a la tendencia idealista; más aún: cede ante ésta creyendo resistirla. Prueba de que el Elemento 2 es siempre más fuerte que el Elemento 1. Prueba de que la FEC no puede, con sus propias fuerzas solamente, impedir que se abra la puerta. Prueba de que la FEC no puede llevar a cabo su

propia crítica. Prueba de que la FEC necesita de una fuerza exterior a ella a fin de que, aliándose con el Elemento 1, ayude a éste a triunfar sobre el Elemento 2, de una fuerza exterior a ella que refuerce la tendencia materialista del Elemento 1 a fin de invertir el sentido de la tendencia idealista del Elemento 2.

Por último, podemos hacer una importante observación que recoge lo que dije antes a propósito de la diferencial receptividad de los científicos para con ciertas expresiones, como por ejemplo materialismo, según las diversas disciplinas. En el caso particular de Monod, es decir, de la biología contemporánea, las nociones de materialismo y de dialéctica no sólo no plantean el menor problema al oírlas (al menos en la rama en que trabaja Monod), sino que «cuadran» estupendamente bien con el contenido que reviste la tendencia del Elemento 1. En la biología contemporánea, o por lo menos en la rama a la que Monod ha consagrado sus trabajos, la expresión materialismo dialéctico posiblemente sea admisible -por lo menos eso supongo, en espera de mayor información.

Pero como no estoy hablando sólo ante biólogos, sino también ante otros muchos científicos, y ante literatos, me imagino lo que éstos estarán pensando. A fin de poder hablar también a aquéllos que se mueven en un ámbito muy distinto al de Monod, voy a suponer lo que estarán pensando los matemáticos, por ejemplo. Lo que acabo de decir de un biólogo vale para la biología pero, ¿y para las matemáticas? Seguro que conocéis este célebre texto de Sartre en *Les Mots* en el que su autor explica que por sí mismo no tiene «superyó». El superyó, cuando existe, es el de los demás. La FEC, cuando existe, es la de los demás. A los matemáticos, quiero- simplemente indicarles -por si alguna vez piensan in petto que están vacunados gracias a las matemáticas (no sólo por la belleza de las matemáticas, sino además por su pureza y por su rigor) contra toda FEC- que existe un número considerable de textos de grandes matemáticos que pueden analizarse como lo he hecho con el texto de Monod, y que este análisis tiene toda la probabilidad de llegar a conclusiones similares. Para darles un ejemplo concreto, les indico- la existencia de un breve texto de Lichnerowicz, pronunciado ante la Sociedad Francesa de Filosofía el 27 de febrero de 1965. Este texto lleva un título que yo nunca me habría atrevido a inventar: La actividad mateinática y su papel en nuestra concepción del mundo. Apunto que en el debate que siguió, Cartan desarrolló algunas precisiones muy interesantes. En esa discusión, los diversos papeles estaban bien distribuidos: los argumentos de Lichnerowicz son abiertamente idealistas, y los de Cartan más bien materialistas. Pueden

estar tranquilos los matemáticos: también ellos poseen una FEC. También ellos son, en su FEC, los representantes contradictorios de tendencias que les sobrepasan, y que se enfrentan entre sí: materialista (Elemento 1) e idealista (Elemento 2). Y para que todo el mundo esté contento, digo: también los filósofos poseen su FEC, aunque en el caso de los filósofos, su FEC no es la filosofía, sino su concepción del mundo.

3. La filosofía

Después de todo lo que acabo de decir, no voy a entretenerme tanto con los dos últimos personajes de nuestro pequeño teatro: la filosofía y la concepción del mundo.

La filosofía está presente en el texto de Monod bajo dos modalidades distintas: en forma de expresiones filosóficas que proceden de filosofías existentes, y que funcionan en el interior de su filosofía espontánea de científico. En la medida en que esas expresiones proceden de filosofías existentes, nos remiten a esas filosofías.

Pero la filosofía está igualmente presente en forma de argumentaciones filosóficas explícitas. Monod sabe qué son las filosofías, o al menos sabe que éstas existen, y sabe también que las filosofías se interesan particularmente por todo lo que ocurre en las ciencias. Desde este punto de vista cita a Aristóteles, la filosofía de Kant y de Hegel, el materialismo dialéctico, a Engels (para quien reserva alguna que otra sacudida eléctrica), a Nietzsche y a Teilhard de Chardin. Monod es particularmente agudo en su momento materialista acerca de, es decir, contra, la filosofía de Teilhard. Dice de ella que no es nada nuevo, cosa que nos complace oír, pero que no complacerá igualmente a todo el mundo. Monod no se limita a citar a filósofos, sino que hace filosofía. Propone incluso una definición de filosofía, al decir que su función es «ante todo establecer un sistema de valores», con el fin de oponerla a las ciencias, que ignoran los valores. Sobre este punto, desarrolla una extensa argumentación filosófica.

Las más notables expresiones filosóficas presentes en el texto de Monod son las siguientes: noosfera / biosfera (Teilhard, condenado como filósofo explotador de la biología, reaparece como filósofo positivo de la noosfera, es decir, de la historia humana); alienación, praxis, la nada (procedente de Nietzsche), etc. Además de esto, toda una serie de nociones aparentemente inocentes son utilizadas y funcionan filosóficamente en Monod; por ejemplo, la noción de hombre en esta frase: «Es el lenguaje quien habría creado al hombre, más que el hombre el lenguaje». No es preciso que sigamos. Nos encontramos sumergidos en una atmósfera filosófica de tipo idealista (ciertas palabras no aparecen nunca: materialismo, dialéctica, etc.), y más exactamente existencialista-espiritualista-nietzscheana-atea. El ateísmo manifiesto se percibe en las palabras finales, en las que a Sartre y a Nietzsche les resultaría difícil tanto desaprobarnos como reconocer a su criatura: «¿Qué ideal proponer a los hombres de nuestro tiempo, que

esté por encima y más allá de ellos, sino la reconquista, mediante el conocimiento, de la nada que ellos mismos han descubierto?»

Mayor interés reviste el hecho de que Monod nos dé un verdadero capítulo de filosofía en el mejor sentido de la palabra: es decir, de filosofía que trata, precisamente, acerca de la relación entre la filosofía y las ciencias. Distinción entre las ciencias y la filosofía: a las ciencias les atribuye el conocimiento, pero no los valores. Distinción entre el método científico y la ética científica. «Todavía hoy se confunde a menudo la ética del conocimiento con el método científico. Pero el método es una epistemología normativa, no una ética. El método nos dice, cómo investigar. ¿Pero quién nos pide que investiguemos y, en consecuencia, adoptar el método,' con el ascetismo que ello implica?» Ciencias, método científico, epistemología normativa, ética del conocimiento, valores, filosofía. Monod trabaja" bien como filósofo: traza líneas de demarcación y propone una línea, que para él como para todo filósofo, es una «línea correcta».

Tampoco se trata de buscaren Monod los tres pies del gato en algunas de sus expresiones filosóficas; Monod no es filósofo de profesión y eso sería injusto. En cambio, por nuestra parte le estamos muy agradecidos por habernos expuesto su filosofía y, a través de ella, su relación con las tendencias filosóficas existentes.

Tendencia filosófica de Monod (consecuencia de la comparación entre el tipo de expresiones filosóficas que extrae de otras filosofías y la argumentación filosófica que nos ofrece), que no es más que una tendencia idealista-espiritualista combinada con una categórica declaración de ateísmo. Su resultado es la primacía de una moral atea, en la que el espiritualismo al que la declaración de ateísmo ha cortado las amarras que le unen a la religión, queda reducido a una moral atea: moral de la ciencia, o más exactamente ética de la práctica científica. Moral ascética, austera, aristocrática en su austeridad, sin otro objeto de referencia que la práctica del conocimiento (negativa de dar como fundamento de esta moral la felicidad de la humanidad, su poder material, o el «conócete a ti mismo»).

Lo que muy concretamente nos interesa, es la relación , orgánica existente entre la filosofía de Monod y su FEC. La misma tendencia idealista atea. Idéntico énfasis en la práctica científica. Tanto en la filosofía como en la FEC, hay presencia de un punto de referencia objetivista, materialista, que en último término es el conocimiento científico y su práctica; pero, al mismo tiempo, y tanto en la filosofía

como en la FEC, la misma subordinación de la tendencia materialista a la tendencia idealista que la domina. Ya hemos visto como se efectuaba esa dominación en la FEC de Monod. Ahora, en la filosofía de Monod, podemos constatar idéntica dominación idealista; pero lo que resulta extraordinario -y os ruego que toméis buena nota de este punto, porque es de la mayor importancia en la filosofía de Monod, es que esa dominación no tiene lugar en forma de inversión de sentido, a la que podamos observar y describir con detalle, empíricamente, en sus diversos momentos y en sus propios términos. Existe, en efecto, cierta tensión, es decir, cierta presencia de la lucha de tendencias entre el materialismo y el idealismo en la filosofía de Monod (podemos decir que el hecho de hablar de la ciencia representa algo así como un eco de la tendencia materialista sobre todo por su rechazo de la religión; podemos decir que la moral representa abiertamente y de modo dominante la tendencia idealista), pero cabe pensar que esta tensión, este conflicto está resuelto de antemano en provecho de la tendencia idealista que así triunfa sin combate en la exaltación de la ética- del conocimiento. ¿Qué es lo que, en lo más profundo de esas relaciones, que no son sino el efecto de relaciones objetivas, liga la filosofía de Monod a su FEC? Esencialmente, lo que ambas tienen en común, o más exactamente, lo que tienen en común la filosofía y el Elemento 2 de la FEC: una filosofía idealista de la ciencia, que fundamenta la extensión de las categorías biológicas a la «noosfera», que autoriza una concepción de la «noosfera» de la que resulta una teoría idealista de la historia, y que permite a la exaltación de la ética del conocimiento ocupar el lugar que le corresponde en esa filosofía de la ciencia. Este contenido común puede resumirse en forma de una serie de igualdades transformadas:

(emergencia de la noosfera) historia = noosfera = reino del conocimiento (científico) = actividad científica = ética del conocimiento científico.

Esta serie de igualdades, que podríamos ver con todo detalle, se apoya, en. última instancia, sobre las dos igualdades siguientes: historia = noosfera = ciencia (s).

Lo que, en consecuencia, permite en última instancia, comunicar la filosofía de Monod con su FEC, es el operador filosófico noosfera, cuyo sentido puede fácilmente traducirse (efecto de su intervención) diciendo que representa una concepción de la historia que ya es clásica desde el siglo xviii, desde la Aufklärung, concepción según la cual las ciencias son la base y el motor de la historia, con lo que la historia se reduce en

definitiva a la historia de los conocimientos, de las ciencias y de las ideas científicas.

Pero la filosofía de la ciencia de Monod no es solamente una filosofía de la ciencia: es, como toda filosofía de la ciencia, una filosofía de la historia, más o menos declarada. Y si Monod es ejemplar también en esto, es porque nos explica cuál es su filosofía de la historia. al hablar de ésta entramos ya en el último apartado de nuestro análisis: la concepción del mundo.

4 La concepción del mundo de Monod (CDM)

Recordad lo que dijimos acerca de la diferencia que separa una filosofía de una concepción del mundo. En una concepción del mundo tal vez se tenga en cuenta la ciencia, pero una concepción del mundo nunca tiene como centro la ciencia, como es el caso de la filosofía. No sostiene con las ciencias las relaciones que la filosofía sostiene con la ciencia. Una concepción del mundo se centra en algo que es distinto de las ciencias: en lo que hemos denominado los valores de las ideologías prácticas. Una concepción del mundo expresa las tendencias que atraviesan las ideologías prácticas (religiosa, jurídica, política, etc.). Una CDM tiene que ver siempre con cuestiones que pertenecen, directa o indirectamente a esos ámbitos: problemas de la religión, de la moral, de la política, y más extensamente, el problema del sentido de la historia, de la salvación de la historia humana. Toda CDM expresa, por último, una cierta tendencia de carácter o de aspecto político.

Lo que es de destacar en Monod es que todo eso que decimos de una CDM está claramente expresado.

En el centro de su CDM están el problema de la alienación del mundo contemporáneo y de su salvación. Alienación del mundo contemporáneo: éste, creado, organizado por la ciencia, es un extraño en su propio país. ¿Por qué?

«La alienación del hombre contemporáneo con respecto a la cultura científica, que sin embargo organiza su universo, se revela de maneras muy distintas al ingenuo horror expresado por Verlaine. Veo en este dualismo uno de los más profundos males que sufren las sociedades contemporáneas, causa de tan grave desequilibrio que amenaza desde ahora la realización del gran sueño del siglo XX: la emergencia futura de una sociedad no ya construida sobre el hombre, sino para él.»

La alienación del mundo contemporáneo amenaza, por tanto, incluso al sueño socialista. Monod es partidario del socialismo, pero está inquieto por su futuro.

Alienación que responde a un dualismo entre la ciencia y la cultura científica que organizan el mundo contemporáneo por una parte, y los valores tradicionales por otra («ideas ricas en contenido ético»).

«Nos encontramos pues ante la siguiente contradicción: las sociedades contemporáneas viven, afianzan, enseñan aun -por otra parte sin creer

en ellos- sistemas de valores cuyos fundamentos están en ruinas, mientras que, organizadas por la ciencia, esas sociedades deben su emergencia a la adopción, generalmente implícita, y por un reducido número de hombres, de esta misma ética del conocimiento que ellas ignoran. He aquí la raíz misma de la alienación contemporánea.»

Doble contradicción:

ciencias contemporáneas / y valores religiosos morales caducos, cuyos fundamentos están en ruinas; ciencias contemporáneas / y la ignorancia de dónde se está, de dónde los mismos científicos están, de dónde los hombres están, la ignorancia de que esas ciencias y su práctica implican una disciplina moral, una verdadera ética del conocimiento.

Ahora bien, en la contradicción del mundo contemporáneo entre las ciencias actuales y los antiguos valores, anacrónicos, existen a la vez la más grave alienación y el instrumento de salvación, contenido este último en la ética del conocimiento científico.

¿Qué es esta teoría de la alienación del mundo contemporáneo? Aparentemente, es una descripción de cierto número de hechos empíricos. En realidad es:

a) una teoría de la historia; b) una política.

La teoría de la historia puede resumirse así: Monod sabe que la historia de la humanidad no está exclusivamente constituida por lo que ocurre en el orden del conocimiento científico. Existe también el orden de la «praxis», del poder material, de las pasiones religiosas, morales, políticas, etc. Pero Monod piensa que lo específico del hombre, lo que ha hecho de él un ser social e histórico, lo que ha originado la «noosfera», es el lenguaje y el conocimiento científico que de éste surgió en un determinado momento. En el mundo contemporáneo al menos, está claro para Monod que la base de la historia es la ciencia, que la actividad del científico es lo que organiza el mundo contemporáneo, y que es la ética científica lo que puede salvar al mundo.

Esta teoría de la historia desemboca en una política: política de elaboración y de difusión de la ética del conocimiento.

La base del mundo contemporáneo es el conocimiento científico. El instrumento de salvación de la historia contemporánea puede ser la ética del conocimiento. Monod reafirma, pues, una concepción del mundo que propone una política de educación, de difusión y de

propaganda moral. De una determinada moral, pero al fin y al cabo moral, de la que espera efectos políticos, incluida, si no me engaño, la esperanza de la venida del socialismo.

Dos puntos deben ser destacados:

1: En la CDM de Monod existe una unidad de consecuencia interna entre la filosofía de la historia (idealista, y que hace del conocimiento la esencia y el motor de la historia) y la política (moral). Toda CDM está directa o indirectamente relacionada con una determinada política. Toda CDM propone y traza, explícita o implícitamente, directa o indirectamente, una determinada política. Eso ocurre en todas las CDM. Una CDM religiosa privilegia la religión, los valores religiosos: eso es proponer una elección entre diferentes valores, es proponer una política que puede traducirse en hechos. Una CDM moral ídem. Y una CDM jurídica también (privilegiar el derecho, considerarlo de hecho como lo esencial en la dialéctica de la historia, es querer producir ciertos efectos históricos: los juristas acostumbran a poseer una CDM de este tipo, pero no son los únicos). Una CDM política privilegia los valores políticos: considera que es la política lo esencial de la historia, que la política es el motor de la historia, etc., y de la política espera ciertos resultados.

2. Una CDM no existe aisladamente: sólo puede existir en el interior de un campo definido, en el que intenta situarse en relación con las diversas concepciones del mundo existentes, es decir, a distinguirse de las CDM existentes, a definirse como distinta de ellas, incluso por oposición a algunas de ellas. Una CDM no puede situarse sino oponiéndose, en casos extremos luchando contra otras CDM distintas de ella. En su CDM, Monod busca distinguirse con claridad esencialmente de dos CDM: de la CDM religiosa (tipo Teilhard) y de la CDM marxista.

En contra de la CDM religiosa, Monod afirma que no son los valores religiosos los que pueden salvar al mundo contemporáneo, ni los valores morales tradicionales basados en la religión (por consiguiente lucha contra las CDM religiosas), sino una nueva moral, no religiosa, atea, ascética, fundamentada en la práctica científica, la moral de los científicos.

En contra de la CDM marxista, propugna que el motor de la historia contemporánea es el desarrollo del conocimiento, y sus valores específicos, es decir, puesto que para Monod eso es lo que puede

acabar: con la alienación del mundo contemporáneo, una cierta moral subjetiva aristocrático-intelectual, y no la «moral marxista» basada en la lucha de clase del proletariado. Observad ese punto tan importante: Monod no se distingue de la misma manera de esas dos CDM. Se distingue de la CDM religiosa luchando abiertamente contra ella, queriendo suprimirla, puesto que la considera nefasta y caduca. Se distingue también de la CDM marxista, pero sin querer suprimirla. Declara la guerra a la primera, pero no a la segunda. Monod no ha renunciado al «sueño» que, para él, ésta última aún representa, el «socialismo».

La concepción del mundo de Monod es, pues, muy concreta. Es una CDM que propone una teoría de la historia o filosofía de la historia capaz de proporcionar una interpretación de la actual coyuntura histórica y el instrumento para salir de ella, y que acaba naturalmente en una política. En tanto que CDM, toma partido, se sitúa necesariamente entre las CDM existentes: entre una CDM tradicionalista dominada por una política moral religiosa, y una CDM marxista dominada por lo que podríamos denominar provisionalmente una «moral» política.

Vamos a ver, sin embargo, como aquí las cosas se invierten, no desde el punto de vista de las declaraciones de Monod, sino desde el punto de vista del contenido real de sus tesis teóricas. En realidad, esa posición intermedia no lo es tanto. Monod no se sitúa a igual distancia entre ambas CDM. Lo que separa a Monod de la CDM religiosa, a la que combate decididamente, no pone en duda la validez de la moral como motor de la historia: sólo que la moral que Monod propone no es una moral religiosa, es una moral atea basada en la ética espontánea del conocimiento científico, pero al fin y al cabo es una moral. En cambio, lo que separa a Monod de la CDM marxista es mucho más importante: una diferente concepción del papel de la moral en la historia. Para Monod, la moral es considerada, ya que así la presenta, como el instrumento de salvación de la historia contemporánea, es decir, como motor, si no de la historia en general, sí al menos de la historia contemporánea. Para el marxismo, la moral, incluso si ésta es política, no es el motor de la historia, ni de la historia pasada ni de la contemporánea. En esa expresión que he utilizado antes: «moral política», es la palabra política lo que cuenta para un marxista; y política significa «lucha de clases de masas», de acuerdo con los dos grandes principios del marxismo: a) son las masas quienes hacen la historia (y no los individuos, no los intelectuales, ni los científicos) ; b) el motor de la historia es la lucha de clases, y no la moral, ni siquiera la moral atea,

ascética, pura, desinteresada, de los más desinteresados de entre los intelectuales, los científicos.

En el centro mismo de las CDM, lo que divide a las CDM, es, en efecto, algo que tiene que ver, en definitiva, con su tendencia política, a través de su contenido ideológico. Idealismo = creencia de que son las ideas las que rigen el mundo / Materialismo = creencia de que el motor de la historia es la lucha de clases de masas. En este punto fundamental, las tesis teóricas de Monod entran en contradicción con la manera como Monod situaba su propia CDM frente a las concepciones del mundo religiosa y marxista. La contradicción, la oposición esencial, no es ya con la CDM religiosa, sino con la CDM marxista, no con el idealismo, sino con el materialismo.

Para acabar, ¿cómo se establece la relación entre la CDM de Monod y su filosofía? A través de la moral del conocimiento científico. La filosofía de Monod es una filosofía de la ciencia, la CDM de Monod es una CDM de la moral científica. La filosofía y la CDM de Monod tienen en común la ciencia. La ciencia es el centro de la FEC de Monod. La ciencia es, en definitiva, la actividad de Monod.

De lo que se deduce una última conclusión: si se disponen gráficamente los cuatro personajes, las cuatro componentes que podemos hallar en el texto de Monod (ciencia, FEC, filosofía, CDM), se obtiene una interrelación muy peculiar simbolizada en este Gráfico:

Lo que significa: existencia de dos núcleos irradiantes.

1. NÚCLEO 1 = la realidad de la ciencia que existe en la realidad de los resultados científicos que Monod expone, los cuales remiten a la realidad de la práctica científica, y a la realidad de la historia de la producción de los conocimientos biológicos. Tendencia materialista. Este núcleo 1 irradia la totalidad de su tendencia materialista-dialéctica. Está presente en la tendencia del Elemento 1 de la FEC de Monod. Presente también, pero de forma muy modificada y extremadamente atenuada en la filosofía de Monod. Y en algunos elementos negativos (moral atea) de la CDM de Monod.

2. NÚCLEO 2 = la realidad, lo que está en el centro de la CDM de Monod: una toma de posición política en contra de otras tomas de posición políticas. Una tendencia idealista subordinada frente a la tendencia religioso-espiritualista, pero dominante frente a la tendencia materialista de la lucha de clases.

Este núcleo 2 irradia la totalidad de los elementos presentes en el texto de Monod: la tendencia que irradia es idealista. También aquí, aunque en sentido inverso, y mucho más atenuadamente, su filiación y su dependencia son claramente reconocibles: en la filosofía (filosofía idealista de la ciencia); en el Elemento 2 de la FEC: interpretación idealista del contenido materialista del Elemento 1.

Esta consecuencia es simple, pero enormemente importante: dos núcleos irradiantes, centros de tendencias opuestas, una tendencia materialista irradiada a partir del núcleo material-objetivo de la práctica científica y de la propia ciencia (núcleo 1), una tendencia idealista irradiada a partir de las posiciones ideológicas adoptadas por Monod frente a «valores» implicados en los problemas socio-político-ideológicos -que dividen el inundo contemporáneo (núcleo 2).

La FEC, la filosofía y la CDM de Monod son, con distintas características, y en función de su proximidad 'a cada uno de esos dos núcleos, otros tantos compromisos entre ambas tendencias.

Allí donde ambas tendencias se enfrentan más abiertamente es en la FEC ; en la contradicción entre el Elemento 1 y el Elemento 2. En esa contradicción, el elemento dominante es el Elemento 2. También aquí - en el punto más álgido de la confrontación entre ambas tendencias, en el punto más cercano al núcleo-realistamaterialista, es decir, de la práctica científica- se cumple la ley que ya había enunciado antes: dominación del Elemento 1 por el Elemento 2. Explotación del Elemento 1 por el Elemento 2.

Dos fragmentos de la Lección inaugural de Monod

Del mismo modo que algunas diferenciaciones extremas, que en un principio fueron origen de éxitos, condujeron a grupos enteros a su desaparición en un contexto ecológico modificado (tal como ocurrió con los grandes reptiles de la era secundaria), vemos hoy día como la extremada y llena de soberbia rigidez dogmática de ciertas religiones (como el islamismo, el catolicismo) surgidas en una noosfera que ya no es la nuestra, se convierte en causa de extrema debilidad que conducirá, si no a su desaparición, sí al menos a profundas revisiones. También quisiera conocerse el futuro y el destino de la idea que con mayor fuerza haya jamás emergido en la noosfera: la idea del conocimiento objetivo, definida como no poseyendo otro origen que la confrontación sistemática de la lógica y la experiencia.

2

El único objetivo, el supremo valor, el «supremo bien» en la ética del conocimiento, no es, confesémoslo, la felicidad de la humanidad, menos aún su poder temporal o su bienestar, ni tampoco el «conócete a ti mismo» socrático: es el conocimiento objetivo en sí mismo. Creo que hay que decirlo, que hay que sistematizar esta ética, extraer sus consecuencias morales, sociales y políticas, que hay que difundirla y enseñarla, puesto que, creadora del inundo contemporáneo, sólo ella es compatible con éste. No hay que ocultar que se trata de una ética severa y coercitiva que, si bien respeta en el hombre la base del conocimiento, define un valor superior al hombre mismo. Ética conquistadora y, en ciertos aspectos, nietzscheana, ya que es voluntad de poder, pero de poder únicamente en la noosfera. Ética que enseña, por consiguiente, el desprecio de la violencia y de la dominación temporal. Ética social, pues el conocimiento objetivo no puede establecerse como tal más que en el seno de una comunidad que reconoce sus normas.